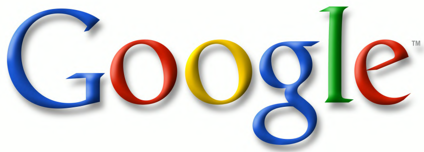


Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

VII.

IMMANUEL KANT

VON

FRIEDRICH PAULSEN.



…ANUEL KANT

…ND SEINE LEHRE.

…ON

…CH PAULSEN.

[illegible]

…TE AUFLAGE.

…ART

…RLAG…

…[illegible]



IMMANUEL KANT

SEIN LEBEN UND SEINE LEHRE.

VON

FRIEDRICH PAULSEN.

MIT BILDNIS UND EINEM BRIEFE KANTS AUS DEM JAHRE 1792.

VIERTE VERBESSERTE AUFLAGE.

STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)
1904.

Die spekulative Philosophie, wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohlen Formeln verscheucht, ich habe auf diesem kahlen Gefilde keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden; aber die tiefen Grundideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihretwillen mufs man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben. — — Am Ende sind wir doch beide Idealisten und würden uns schämen uns nachsagen zu lassen, dafs die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge.

Schiller an W. v. Humboldt, in seinem letzten Brief an ihn vom 2. April (1805).

Vorwort zur vierten Auflage.

Ein Jahrhundert ist dahingegangen, seitdem Kant die müden Augen im Tode schloß. Die tiefen Wirkungen, die von seinem Leben ausgegangen sind, dauern bis auf diesen Tag; nach vorübergehender Verdunkelung ist sein Gestirn im letzten Menschenalter wieder beherrschend hervorgetreten.

Fragen wir uns, was Kant die überragende Bedeutung gibt, so wird die Antwort keine andere sein können als die, welche Schiller in der diesem Werke vorgesetzten Äußerung andeutet: Kant der Begründer des Idealismus in der Gestalt, worin er ein unverlierbares Eigentum des deutschen Geisteslebens geworden ist.

Drei Momente sind darin gesetzt.

1. Der praktische Idealismus: die Gewißheit, daß praktische Ideen, Ideen von dem, was sein soll, das Leben zu beherrschen berufen sind: ein Leben in der tätigen Verwirklichung von Ideen allein hat Wert, nicht ein Leben im Genuß. Kant gehört mit Fichte, der hierin sein wahrer Erbe, mit Plato, der sein wahrer Vorfahr ist, zu den fordernden und richtenden Idealisten, nicht zu den schönfärbenden. Sein Urteil über die Wirklichkeit, wie sie ist, ist auf einen herben Ton gestimmt; es geht aus von dem Abstand gegen die Idee. Er sieht im Einzelnen das „radikale Böse“, die Unlauterkeit der Gesinnung, nicht allein die Idee, sondern daneben die Befriedigung der Neigungen zum Bestimmungsgrund des Willens zu haben. Er sieht im Staat und zwischen den Staaten ebenso ein radikales Böses: weit entfernt, das Vernunftrecht zum

alleinigen Bestimmungsgrund der öffentlichen Lebensordnungen zu machen, zeigen die empirisch gegebenen Staaten die Neigung, der Macht auf Kosten des Rechts Einräumungen zu machen, und nach außen brauchen sie alle unbedenklich die Macht auch gegen das Recht. Endlich in der Kirche dasselbe radikale Böse: die Neigung an die Stelle oder wenigstens neben den freien Vernunftglauben und den Gottesdienst des rechtschaffenen Lebenswandels einen kirchlichen Frondienst und statutarischen Zwangsglauben zu setzen. Damit wären denn zugleich die Aufgaben gegeben: dem Sittengesetz im Eigenleben, dem Naturrecht im politischen Leben, dem reinen Vernunftglauben im Gesamtleben die Alleinherrschaft erkämpfen.

2. Der erkenntnistheoretische Idealismus: die Gewißheit, daß Erkenntnis nicht von außen in den Geist hineinkommt, sondern von innen heraus durch die schöpferischen Kräfte des Geistes erzeugt wird. In Kants Sprache: Sinnlichkeit und Verstand enthalten Prinzipien a priori, wodurch überhaupt erst Erfahrung und Wissenschaft möglich wird. Und die letzte vorwärtsdrängende und Richtung gebende Triebkraft für die wissenschaftliche Arbeit ist wieder eine Idee, die Idee eines vollendeten Weltsystems, zuletzt eines Systems, das die ganze Wirklichkeit als Verwirklichung einer allumfassenden Idee darstellt. Damit ist schon das dritte gegeben:

3. Der metaphysische Idealismus: die Gewißheit, daß Ideen nicht bloß im Handeln und Erkennen des Menschen, des Mikrokosmos, sondern auch in der großen Wirklichkeit Bedeutung haben, oder daß Ideen die schöpferischen Prinzipien der Wirklichkeit selbst sind. Freilich die göttlich-kosmischen Ideen liegen nicht, wie der alte theologische und philosophische Dogmatismus fälschlich annahm, im Gebiet unserer wissenschaftlichen Erkenntnis; das sinnlich beschränkte Erkenntnisvermögen des Menschen vermag den Umkreis der Erscheinungswelt nicht zu übersteigen. Doch schimmern sie durch die Erscheinungen

hindurch, besonders in der organischen und zuhöchst in der geschichtlichen Welt, so daß auch die spekulative Vernunft nicht umhin kann, der Auffassung jener Gebiete Ideen zu Grunde zu legen. Und die praktische Vernunft, die uns Ideen zu verwirklichen verbindlich macht, für die in der Erscheinungswelt nicht Raum ist, gibt der Gewißheit der Idealwelt die letzte und zuverlässigste Grundlage im praktisch-religiösen Glauben, der nicht auf erfahrungsmäßigem Wissen oder logischem Vernünfteln ruht, sondern im tiefstem Wesen des Menschen, in seinem vernünftigen Willen verankert ist.

Das sind die großen und dauernden Gedanken, womit Kant dem geistigen Leben des deutschen Volks, und nicht bloß des deutschen, sich unauslöschlich eingeprägt hat. Seine Philosophie darf in diesem Sinne als die letzte und tiefste Lösung des letzten und tiefsten aller Probleme bezeichnet werden: die Notwendigkeit in der Wirklichkeit als eine vernünftige Notwendigkeit zu begreifen.

Von diesen drei Stücken wird der praktische und der erkenntnistheoretische Idealismus als wesentliches Glied des kantischen Gedankenkreises allgemein anerkannt. Nicht ebenso der metaphysische Idealismus. Gegen seine Aufnahme als legitimen Bestandteils des Systems hat sich der Zweifel und Widerspruch, der seit dem Erscheinen der vorigen Auflage gegen meine Darstellung erhoben worden ist, hauptsächlich gerichtet. Die kritische Philosophie sei dadurch allzu nahe an Plato und Leibniz herangerückt, so nahe, daß ihr der Rang einer originalen Philosophie eigentlich verloren gehe.

Ich kann diesem Widerspruch nicht nachgeben. Der metaphysische Idealismus wird aus einer Darstellung Kants, die auf das Ganze geht, schlechterdings nicht auszumerzen sein. Zwischen dem Reich des eigentlich wissenschaftlichen Erkennens und dem Reich des praktischen Glaubens gibt es ein Zwischenreich, das Reich des notwendigen vernünftigen Denkens. Das Denken ist nicht eingeschränkt auf das Gebiet des in mög-

licher Wahrnehmung Gegebenen, die Vernunft wird durch ihre Natur über alle mögliche Erfahrung hinausgetrieben und macht sich notwendige Gedanken über das, was nie Gegenstand der Erfahrung sein kann. Sind diese Gedanken nun auch nicht konstitutive Elemente für die empirische Wirklichkeit, haben sie nur „regulative“ Bedeutung für den empirischen Verstandsgebrauch, so sind sie doch durchaus nicht aus subjektiver Willkür entsprungen, sondern mit dem Wesen der Vernunft selbst notwendig gesetzt. Und so gibt es allerdings Metaphysik nicht bloß als „reine Naturwissenschaft“, sondern auch Metaphysik als ein System notwendiger Gedanken über die Wirklichkeit, wie sie an sich selbst ist.

Oder, Metaphysik ist möglich in doppeltem Sinne:

1) als reine Naturwissenschaft: die Grundstruktur unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes gibt das Grundschema der Wirklichkeit ab, wie sie für uns ist; dadurch ist Metaphysik als apriorische Erkenntnis der Erscheinungswelt ihrer Form nach möglich.

2) als reines Denken der intelligiblen Welt: die Grundstruktur unserer Vernunft, der denkenden, zwecksetzenden, Ideen verwirklichenden Vernunft, gibt das Grundschema der Wirklichkeit, wie sie als an sich seiende von uns zwar nicht wissenschaftlich erkannt, wohl aber notwendig gedacht und im praktischen Glauben als wirklich angenommen wird. Dadurch ist Metaphysik als Erfassung der intelligiblen Welt möglich.

Ich denke, der Abstand der Kantischen Philosophie von der Platonischen und Leibnizischen, der reinen Verstandeserkenntnis der übersinnlichen Welt, ist sichtbar genug. Andererseits ist freilich nicht minder sichtbar, daß Kant, was das Ganze der Weltanschauung anlangt, sich auf die Seite des Platonismus stellt, nicht auf die Seite des alle Metaphysik leugnenden und bloß die Physik anerkennenden Naturalismus, nicht auf die Seite Epikurs. Mögen dessen Voraussetzungen für die Physik ausreichend

sein, für die Weltanschauung sind sie es nicht. Und ebenso ist einleuchtend, daß Kant in der Erkenntnistheorie, in der Bestimmung des Ursprungs und der Methode der Erkenntnis, sich nicht den „Empiristen“, nicht Hume, sondern den „Noologisten“ anreiht, als deren Hauptvertreter in der modernen Philosophie ihm Leibniz gilt.

Was die Metaphysik angeht, so bezeichnet Kant als die Summe seiner Bemühungen: die wahre Methode der Metaphysik, ihre wissenschaftliche Begründung zu finden. Ohne alles Schwanken kehrt diese Bestimmung durch alle Schriften wieder, von jenen Briefen an Lambert und Mendelssohn aus den Jahren 1765 und 66 bis zu den Rückblicken aus den 90er Jahren, die durch die akademische Preisfrage nach den Fortschritten der Metaphysik veranlaßt wurden. Die Durchfahrt vom *mundus sensibilis* zum *mundus intelligibilis* zu entdecken, darauf ist sein Sinn gerichtet. Und wenn er in der kritischen Philosophie nur noch für die praktische Vernunft die völlig gesicherte Durchfahrt offen findet, so fügt er gleich hinzu: darum gebührt der praktischen Vernunft, welche uns über die Erscheinungswelt hinaus in die intelligible Welt der Freiheit emporhebt, der Primat vor der spekulativen. Daß aber auch die spekulative Vernunft, trotz der Analytik und Dialektik, durch mehr als einen Spalt einen Schimmer wenigstens der intelligiblen Welt zu erhaschen weiß, ist niemand unbekannt, der Kants Lehre von den Ideen und ihrem spekulativen Gebrauch eine etwas eindringendere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Nach einigen seiner Interpreten sollte er von der intelligiblen Welt nichts sagen, als daß sie für uns x sei, ein in aller und jeder Hinsicht unbekanntes x, und dies noch mit einem Vorbehalt, wegen des Seins. Aber Kant gestattet sich manches zu denken, was ihm von den Kantianern zu denken nicht erlaubt wird. Seine Gedanken bewegen sich in seinen eigenen Bahnen; und das Zentrum, um das sie kreisen, bleibt die Ideenwelt; seine Metaphysik und seine Epistemologie, seine Ethik und

seine Geschichtsphilosophie, seine Natur- und seine Kunstphilosophie gravitieren gegen diesen Mittelpunkt, wie ich in einer Abhandlung über „Kants Verhältnis zur Metaphysik“ (Kantstudien, herausgegeben von Vaihinger, IV 413—447) des Näheren ausgeführt habe. Und wie könnte er in der Moraltheologie, in dem praktischen Glauben die Krönung des ganzen Werkes sehen, wenn nicht durch vernünftiges Denken das Objekt des Glaubens bestimmt wäre? Kann auch jemand an ein x, an ein irgend etwas, ich weiß nicht was, glauben und in diesem Glauben das Heil finden?

Was aber die Erkenntnistheorie anlangt, so ist für Kant vor allem Eines charakteristisch: der Glaube an die Vernunft. Keine Klagen über die natürliche Schwäche und die engen Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens, wie bei Locke, keine aus Mißtrauen gegen die Vernunft stammende Provokation auf die Erfahrung oder den gesunden Menschenverstand, wie bei Hume, keine Flucht in eine mystische Gläubigkeit, wie bei Hamann oder Jacobi, sondern überall die Zuversicht, daß die Vernunft im Stande sei, aus sich selbst heraus das Leben und die Weltanschauung nach festen Prinzipien zu bestimmen. Nur Eines kann sie nicht: allein aus sich selbst heraus wissenschaftliche Erkenntnis hervorbringen; dazu gehört beim Menschen auch Anschauung. Aber das, was die Wissenschaft zur Wissenschaft macht, ist nicht der aus der „Erfahrung“ stammende Anteil, sondern der apriorische Faktor, ist in letzter Absicht die Vernunft. Seit Plato hat wohl kein Philosoph, es sei denn Spinoza, geringschätziger von dem „Pöbel der Erfahrung“ gesprochen als Kant.

Warum wird es Vielen so schwer, dies zu sehen? Ich meine, ein subjektives Moment ist dabei im Spiel: sie kommen mit Vorstellungen aus der dogmatischen Metaphysik, sei es der Metaphysik der Kirchenlehre oder der „Kraft- und Stoff“-Bücher, an Kant heran. Der erste starke Ein-

druck, den sie von der Kritik empfangen, ist die Vernichtung dieser Vorstellungen. Kant, ob sie nun dafür ihm als Zerstörer fluchen, oder ihn als Befreier segnen, Kant, der Zerstörer der Metaphysik! So war der erste Eindruck, den seine Zeitgenossen empfingen: die Leibniz-Wolffische Metaphysik liegt zertrümmert am Boden. So war wieder der Eindruck, als man in den 60er Jahren, die Hegelsche Philosophie noch in frischer Erinnerung, zum Studium Kants zurückkehrte: Kant, der Warner vor überfliegender Spekulation, der die Grenzsteine der menschlichen Erkenntnis unverrückbar aufgerichtet hat, gegen Hegel wie gegen Büchner. Es war auch der erste Eindruck, den ich empfing, als ich vor vielen Jahren die Kritik zum erstenmal las.

Und natürlich, er ist nicht überhaupt falsch; die Negation und Destruktion ist auch darin. Auch bleibt es jedem unbenommen, das, was ihm Kant leistet, für das Wesentliche und Wichtige an ihm zu erklären. Nur, es ist nicht der ganze Kant, nicht Kant selbst, sondern ein selbstgemachter Kant. Der wirkliche, historische Kant ist ein anderer, für ihn war die „Grenzbestimmung“ bloß ein Moment und nicht das wichtigste. Und erst, seit ich dies sah, seit ich begann, die Kritik der reinen Vernunft historisch, d. h. im Zusammenhang mit den vorkritischen Schriften, im Zusammenhang der Entwickelungsgeschichte Kants, im Zusammenhang mit Hume zu studieren, wurde sie mir als Ganzes verständlich, verschwand vor allem jener Eindruck seltsamer Umständlichkeit, den sie auf jeden machen muß, der als ihr großes Ergebnis die Einschränkung der menschlichen Erkenntnis auf Erfahrung ansieht. Vom Gedanken des *mundus intelligibilis* aus, den die Vernunft notwendig denkt, kann man auch die „Grenzbestimmung“ verstehen, nicht aber von der Grenzbestimmung aus das Verhältnis zum *mundus intelligibilis* finden.

Nur erwähnen will ich noch, daß außer sachlichem Widerspruch auch anmaßliche Belehrung, hochfahrendes

Besserwissen und absprechender Tadel sich über das Buch haben vernehmen lassen; sie kommen aus dem Kreise der allein wahren Kantianer. Der Leser wird mir erlassen darüber zu berichten, wie ich mir erlasse auf Kritik und Belehrung in solcher Gestalt zu erwidern. Mit Leuten zu streiten, die nicht hören können, deren einziges Argument die Wiederholung ist, die Wiederholung dessen, was Kant gesagt hat oder nach ihrer allein echten Auslegung allein gesagt haben kann und darf, denen von Kant, ihrem Kant, abweichen und Kant nicht verstehen gleichbedeutende Dinge sind, ist nicht meine Sache. Ich sah voraus, daß auch dies kommen würde; den Nichts-als-Kantianern kann ein Buch, dem Kant nicht der definitive Schluß der Philosophie ist, dem auch noch das neunzehnte Jahrhundert neue und beachtenswerte Gedanken gebracht zu haben scheint, nicht gefallen. Auch daß sie jede Abweichung von Kant aus dem Nicht-verstehen Kants erklären, finde ich durchaus natürlich. Kantstudium, keine Kantkritik; Kantstudium, bis keine andern Gedanken mehr Eingang in den Kopf finden: wer sich so trainiert hat, dem muß natürlich jede Abweichung vom Kanon als Irrtum oder also als Mißverständnis erscheinen. Lichtenberg hat einmal, und zwar mit Beziehung auf die unbedingten Kantianer, die es auch zu seiner Zeit gab, die Bemerkung gemacht: er glaube, daß die Meisten über der Freude, ein sehr abstraktes und dunkel abgefaßtes System zu verstehen, zugleich glaubten, es sei demonstriert. Das gilt heute wie damals; und heute wie damals wird dann gefolgert: wer einem demonstrierten System nicht beipflichtet, hat es eben nicht verstanden.

Was das Verhältnis der neuen Auflage zu der vorhergegangenen anlangt, so habe ich vor allem benutzt, was an neuem Material, besonders in dem inzwischen zugänglich gewordenen sehr bereicherten Briefwechsel Kants ans Licht getreten ist. Auch an der Darstellung habe ich, zum Teil mit Rücksicht auf die Kritik, hin und wieder gebessert, indem ich dem Gedanken durchsichtigere und

schärfere oder dem Mißverständnis weniger ausgesetzte Fassung zu geben suchte. Von wesentlichen Änderungen in meiner Auffassung Kants habe ich dagegen nicht zu berichten; und ich glaube auch nicht, daß dies in der Folge der Fall sein wird: ich habe Kant nun lange genug studiert, um wenigstens hierin, und doch nicht bloß hierin, meiner Sache einigermaßen sicher zu sein.

Noch interessiert es vielleicht den Leser zu erfahren, daß das Buch auch in russischer und in englischer Sprache erschienen ist. Die vortreffliche englische Übersetzung der Herren J. E. Creighton und A. Lefèvre von der Cornell University gibt Ergänzungen der Literaturangaben aus dem Englischen, nebst einer vollständigen Aufzählung aller Übersetzungen Kantischer Schriften in die englische Sprache.

Steglitz bei Berlin, im Februar 1904.

Friedrich Paulsen.

Vorwort zur ersten Auflage.

Durch die Einordnung dieses Buches in die Sammlung „philosophischer Klassiker“ ist gegeben, was es sich zum Ziel setzen kann, was nicht. Es kann die Kantischen Gedanken nur in ihren großen Grundzügen, nicht in der ganzen Länge und Breite der Ausführung darstellen; noch weniger kann es die Auflösung der tausend Fragen, die sich an das System gehängt haben, unternehmen oder mit der ins Grenzenlose wachsenden Literatur über Kant sich auseinandersetzen wollen. Andererseits wird es doch einen etwas anderen Charakter haben, als die bisher erschienenen Teile dieser Sammlung. Kant nimmt nun einmal in unserer philosophischen Literatur eine besondere Stellung ein; er steht gegenwärtig im Mittelpunkt des akademischen Studiums der Philosophie und ist Gegenstand einer Art philologischer Arbeit, wie es einige Jahrzehnte früher Aristoteles war. Ich habe daher geglaubt, mich doch nicht auf eine allgemeine Darlegung der Grundgedanken des Systems beschränken zu sollen, vielmehr den Versuch gemacht, zugleich über die Kantischen Studien der Gegenwart, die Verschiedenheit der Auffassung an den Hauptpunkten, das Quellenmaterial, das uns für die Erkenntnis der Gedanken und ihrer Entwickelung zu Gebote steht, den Leser zu unterrichten, soweit es denn innerhalb des gegebenen Rahmens möglich war. Daß eine derartige Arbeit zu einer Zeit, wo jede Zeile, die von Kant gedruckt oder handschriftlich hinterlassen ist, unter die Lupe der Spezialuntersuchung genommen wird, ihr Mißliches für den Verfasser hat, habe ich mir nicht verhehlt. Indessen,

ich konnte und mochte der von dem Herausgeber und dem Verleger mit freundlicher Dringlichkeit angetragenen Aufgabe mich nicht entziehen. Und vor allem, die Aufgabe selbst zog mich an. Ich kann mich nicht zu den unbedingten Anhängern Kants zählen; wohl aber bin ich der Überzeugung, daß seine Philosophie mit ihren großen Grundgedanken auch der Welt- und Lebensanschauung der Gegenwart die Wege zu weisen berufen ist. Und der Ernst und die Kraft, die er an die Auflösung der letzten und tiefsten Probleme gesetzt hat, wird seine Werke für alle Zeiten zu einem ebenso anziehenden als würdigen Gegenstand des Studiums machen.

Daß in dem System als solchem nach meiner Überzeugung des Vergänglichen nicht wenig ist, habe ich nicht verhehlen wollen; ich habe mit der Aufrichtigkeit, die man einem Manne wie Kant schuldig ist, die Punkte bezeichnet, wo er Wege einschlägt, die ich nicht gehen kann und nicht für gangbar halte. Ich rechne dahin nicht bloß den äußern Schematismus, sondern auch die innere Form des Systems, die an der Mathematik orientierte aprioristisch-dogmatische Denkweise, wie sie seine Erkenntnistheorie und Moralphilosophie beherrscht. Sie gehört mit ihren Voraussetzungen dem 18. Jahrhundert an; das 19. Jahrhundert hat sie überall verlassen und die historisch-genetische an ihre Stelle gesetzt. Viel mehr kann ich mich mit der Kantischen Philosophie nach Seiten des Inhalts befreunden; ihr ethisch-metaphysischer Idealismus, ihre Auffassung von dem Verhältnis des erkennenden Geistes zur Wirklichkeit, ihre Bestimmung der Bedeutung des Wissens und des Willens für das Leben und für die Weltanschauung, das alles sind bleibende Bestandteile der deutschen Philosophie geworden. Gerade darum, weil Kants Philosophie eine lebende ist, glaubte ich die kritische Reflexion nicht unterdrücken zu sollen. Das Aufhören der Kritik ist das Anzeichen dafür, daß eine Philosophie tot ist; man nennt das Absterben historisch werden. Für Kant

ist diese Zeit noch nicht gekommen; er hat auch der Gegenwart noch wichtige Dinge zu sagen. Und nicht bloß in der Erkenntnistheorie; ich wünschte vor allem, daß auch von seinem praktischen Idealismus, von seinen hohen Ideen von Menschenwürde, Recht und Freiheit in dieser Zeit des „Realismus“, des Glaubens an die Macht und das Geld, wieder etwas lebendig würde. Das wahre deutsche Volk kann doch kaum ohne einige Beschämung vom Ende dieses Jahrhunderts auf das Ende des vorigen, dem Schiller jenen stolzen Ruhmeshymnus sang, zurückblicken.

Mit der Absicht des Buches ist gegeben, daß es bei den zentralen Partien des Kantischen Gedankenkreises länger verweilt, die peripherischen nur skizziert. Besonders hat auch die Metaphysik, die in den Berichten meist allzu sehr hinter die Kritik zurücktritt, hier eine eingehendere Darstellung erfahren. Kant sagt einmal scherzend, er habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, obwohl er sich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen könne. Es ist doch mehr als bloßer Scherz, auch ist er der alten Liebe, trotz der Vernunftkritik, immer treu geblieben, und an Gunstbezeugungen ihrerseits hat es doch auch in der Folge nicht ganz gefehlt. Wenn Kant in der Kritik hin und wieder das Ansehen des Agnostikers annimmt, so tritt uns überall, wo er sich unmittelbarer mit seinem persönlichen Denken gibt, wie in den Vorlesungen und den Aufzeichnungen dafür, der echte Platoniker entgegen; und wer auf diesen nicht achtet, der wird auch den Kritiker nicht verstehen. Der transscendentale Idealismus schließt den objektiven, metaphysischen Idealismus nicht aus; im Gegenteil, seine Bestimmung ist, einerseits der rationalistischen Erkenntnistheorie, andererseits aber einer idealistischen Metaphysik als Grundlage zu dienen. Kants Anschauung von der Natur des „wirklich Wirklichen“ ist im Grunde zu allen Zeiten unverändert geblieben: die Wirklichkeit an sich ein System seiender, durch teleologische Beziehungen zur Einheit verknüpfter „Gedankenwesen“,

die von dem göttlichen Intellekt anschaulich gedacht und eben dadurch als wirklich gesetzt werden. Die Methode der Begründung dieser Anschauung wechselt, sie selbst bleibt. In der Kritik der reinen Vernunft steht die negative Seite, die Bekämpfung einer falschen Begründung im Vordergrund, hier erreicht das Kantische Denken die größte Entfernung von seinem Zentrum; in den folgenden Schriften, vor allem den beiden folgenden Kritiken tritt die „intelligible Welt“, deren Wirklichkeit doch auch in der Kritik der reinen Vernunft die selbstverständliche Voraussetzung bleibt, als der beherrschende Mittelpunkt wieder aufs bestimmteste hervor. Wer dies übersieht, wer Kant entweder zum skeptischen Agnostiker macht, der die Unerkennbarkeit der „Dinge an sich“ lehrt, oder zum subjektiven Idealisten, für den es überhaupt keine an sich seiende Wirklichkeit gibt, der wird mit seiner Philosophie niemals zurecht kommen, wenigstens nicht durch Auslegung, sondern nur durch Hinein- und Hinausdeutung.

Sollte diese Darstellung ein wenig dazu beitragen können, der idealistischen Metaphysik, die sich in der jüngsten Zeit wieder ans Licht zu wagen begonnen hat, Mut zu machen, indem sie zeigt, daß Kant für sie kein drohender Name, sondern ein geneigter Patron ist, so würde ich das mit Freuden sehen.

Mit der Absicht des Buches ist ferner die Antwort auf die Frage gegeben, für wen es geschrieben ist. Es möchte vor allem denen, die Kant selbst lesen und studieren wollen, zum Führer dienen. Unsere Studierenden sehen sich heutzutage von allen Seiten, durch Vorlesungen, Übungen, Prüfungsaufgaben, auf Kant hingewiesen. So wird es geschehen, daß für manchen die Kritik der reinen Vernunft das erste philosophische Buch ist, das er ernstlich zu lesen versucht. Daß dies Buch hierzu nicht eben geschickt ist, liegt auf der Hand; Kant selbst würde es dazu gewiß nicht empfohlen haben, will er doch nicht einmal die Prolegomena für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer der

Philosophie geschrieben haben. In der Tat, nicht nur sind die Probleme der Kritik an sich die schwierigsten, die Behandlungsweise erhöht die Schwierigkeit, sie setzt nicht viel weniger als die Bekanntschaft mit dem ganzen Stande der Philosophie der Zeit voraus, mit Dogmatismus und Skeptizismus, mit Leibniz und Hume. Und zwar sind sie nicht bloß außer ihr, sondern in ihr selber als überwundene und doch nicht ausgelöschte Gedankenreihen. Das gilt besonders von Leibniz. Die Kritik der reinen Vernunft macht nicht selten den Eindruck eines Palimpsests, über eine ursprüngliche, halb verwischte Schrift ist eine neue Schrift geschrieben, deren Klarheit durch die untere Schrift beeinträchtigt wird. Indessen, wir können diese Verhältnisse nicht ändern; die Kantische Philosophie steht nun einmal am Eingang der Philosophie unseres Jahrhunderts, und am Eingang der Kantischen Philosophie steht wieder die Kritik der reinen Vernunft. Ich habe mir daher besonders angelegen sein lassen, die geschichtliche Lage der Dinge, von der Kant ausgeht, und die er als bekannt voraussetzt, bei den einzelnen Disziplinen soweit darzulegen, daß die Fragen, die er sich stellt, von hieraus einleuchtend werden. Daß dabei die Pforte eng und der Weg steil bleibt, ist gewiß; doch mag das auch sein Gutes haben. Ein Enthusiast hat einmal die Forderung, den Anfang des Schulunterrichts mit dem Griechischen zu machen, damit empfohlen: habe der neunjährige Knabe die griechische Formenlehre gleich am Anfang bewältigt, so gehe von nun an der Weg alles ferneren Sprachunterrichts bequem und eben abwärts. So könnte man dem Leser der Kritik der reinen Vernunft zum Trost und zur Ermunterung sagen: wenn er sie durchgearbeitet und verstanden habe, dann würden alle folgenden philosophischen Werke ihm leicht und bequem vorkommen.

Ich zitiere Kants Schriften so weit als möglich nach den Überschriften und Paragraphen, Seitenzahlen gebe ich nach der zweiten achtbändigen Ausgabe von Hartenstein

an. Übrigens bin ich in Anführungen von Stellen sparsam. Ich glaube nicht, daß von hundert Zitaten durchschnittlich eins nachgeschlagen wird. Und Kant muß schließlich doch aus dem Ganzen verstanden werden; mit einzelnen Stellen kann man ungefähr jede mögliche und unmögliche Ansicht aus ihm herausbringen.

Das beigegebene Bildnis gibt die Kant-Lessing-Gruppe von Rauchs Friedrichsdenkmal wieder; die Photographie ist von Herrn Niemeyer (Steglitz) nach dem Abguß im Rauchmuseum aufgenommen. Der Kopf Kants geht auf die von Hagemann, einem Schüler Schadows, im Jahre 1802 nach dem Leben gearbeitete Büste zurück, die im Besitz der Königsberger Universität ist. Mit glücklichem Griff hat Rauch Kant mit Lessing zusammengestellt: Kant selbst möchte kaum einen anderen als Vertreter der Leser, für die er schrieb, gewählt haben. Und mit genialem Blick sind beide Männer in ihrem Wesen charakterisiert: Kant, der mit unerschütterlichem Ernst und Eifer sein System vortragende Lehrer, Lessing der mit gelassener Aufmerksamkeit das Wort vernehmende Hörer. Und auch das leichte Lächeln, das den feinen Mund des Hörers umspielt, dürfte nicht ausgeblieben sein, hätte er noch die Werke, worin der kritische Philosoph mit der ihm eigenen Zuversicht die neue Lehre verkündet, lesen können. Es ist, als ob die skeptisch sich hebenden Lippen sprechen wollten: also endlich die ganze Wahrheit, die definitive?

Das Original des beigefügten Briefes Kants an seinen Bruder ist auf der hiesigen Kgl. Bibliothek. Er zeigt die Handschrift und läßt auch in die Art und Denkweise des Mannes einen nicht uninteressanten Einblick tun.

Steglitz bei Berlin, 16. Februar 1898.

Friedrich Paulsen.

Inhalt.



die planetarische Sphäre einnehmen.



Einleitung.

Die Philosophie Kants in weltgeschichtlicher Betrachtung.

Es gibt drei Verhaltungsweisen des Geistes zur Wirklichkeit, die auf Wahrheit Anspruch machen: Religion, Philosophie und Wissenschaft. Aus einer Wurzel hervorgewachsen, treten sie auf höherer Entwicklungsstufe des geistigen Lebens auseinander, vereinigen und entzweien sich auf mannigfache Weise und erhalten durch die Art, wie sie das tun, ihre besondere Ausprägung. Vor allem wird jede Philosophie durch das Verhältnis, in das sie zur Religion und zur Wissenschaft sich setzt, wesentlich bestimmt.

Im allgemeinen nimmt die Philosophie eine Mittelstellung zwischen Wissenschaft und Religion ein. Wenn man ein Bild Bacons aufnimmt, das die geistige Welt als Kugel (*globus intellectualis*) vorstellt, ähnlich dem *globus materialis*, als welchen sich die mittelalterliche Kosmologie die äußere Welt dachte, so kann man jene Kugel in drei konzentrische Sphären zerlegen, die den drei Sphären des Kosmos entsprechen. Die Wissenschaft würde an dieser Kugel die äußere Sphäre darstellen, entsprechend der Fixsternwelt; die Religion würde, entsprechend der Erde, den inneren Kern ausmachen; die Philosophie endlich die mittlere, die planetarische Sphäre einnehmen.

Die **Wissenschaft** hat die peripherische Stellung im geistigen Leben. In ihr bringt der denkende und rechnende Verstand ein System von Begriffen und Formeln hervor, womit er die Natur äußerlich begreift und beherrscht; das Ziel ist, die ganze Welt einer einheitlichen allgemeinen Gesetzmäßigkeit zu unterwerfen. Die **Religion** bildet den innern Kern der Weltanschauung, ihr Ziel ist die Deutung des Sinnes der Dinge. Die Wissenschaft lehrt die Welt begreifen, aber nicht verstehen; die Gesetzmäßigkeit ist nicht ihr Sinn. Alle lebendige Religion ist gewiß, den Sinn des Lebens und der Welt zu besitzen und in konkreten Anschauungen des Guten und Vollkommenen zu offenbaren. Die **Philosophie** nimmt eine mittlere Stellung zwischen beiden ein, sie berührt sich auf der einen Seite mit der Wissenschaft, auf der andern mit der Religion; sie will die Welt begreifen, aber auch verstehen. Als ihre eigentümliche Aufgabe stellt sich der geschichtlichen Betrachtung eben darum die Vermittlung zwischen Wissenschaft und Religion dar; sie strebt das Wissen und den Glauben zur Einheit zu führen und dadurch die Einheit des geistigen Lebens herzustellen. Sie leistet das dem Einzelnen und der Gesamtheit; wie sie dort zwischen Kopf und Herz vermittelt, so hindert sie hier, dass Wissenschaft und Religion einander völlig fremd und gleichgiltig werden, daß das geistige Leben des Volks auseinander fällt in glaubensscheue Wissenschaft und wissensscheuen Glauben oder Aberglauben.

Damit ist gegeben, dass der Charakter einer Philosophie wesentlich durch die Art bestimmt wird, wie sie diese ihre geschichtliche Aufgabe löst. Man kann von hieraus zwei Grundformen der Philosophie unterscheiden: ich will sie mit Kant nennen die **dogmatische** und die **kritische**. Das Wesen der dogmatischen Philosophie besteht darin, daß sie den Glauben auf das Wissen begründen, ihn beweisen will. Sie bringt als eine Abart ihrer selbst ihr eigenes Widerspiel hervor, das ist die **skeptische** Philo-

sophie: indem diese die Beweise prüft und als unzulänglich erkennt, kommt sie zuletzt dahin, den Glauben selbst als Illusion zu verwerfen und das wissenschaftliche Begreifen für die einzige Form der Wahrheit auszugeben. Dem gegenüber erhebt sich nun die kritische Philosophie; ihr Wesen besteht darin, dass sie die wesentliche Verschiedenheit der Funktionen des Wissens und Glaubens, des Begreifens der Gesetzmäßigkeit und des Verstehens des Sinnes der Dinge, darlegt und durch reinliche Scheidung der Gebiete den Frieden anbahnt: der Glaube, weil er nicht aus dem Verstande stammt, kann nicht, wie der Dogmatismus will, durch den Verstand bewiesen werden, aber darum kann er auch nicht, wie der Skeptizismus will, durch den Verstand aufgehoben werden.

Ich deute die Erfüllung dieses begrifflichen Schemas durch die geschichtliche Entwickelung an.

Die ursprüngliche Form des positiven Dogmatismus im Abendlande ist die idealistische Philosophie der Griechen, die Urform des negativen Dogmatismus ihre materialistische Philosophie. Plato und ihm folgend Aristoteles gehen von der Grundanschauung aus, dass die Welt die Verwirklichung von Ideen ist: die kosmische Ordnung mit ihrer mathematischen Gesetzmäßigkeit ist objektive Vernunft, jedes Lebewesen ist ein verwirklichter Zweckgedanke, zuhöchst der Mensch ist Selbstverwirklichung der Vernunft in der Erkenntnis des eigenen Lebenszwecks und der Zweckgedanken des Universums. So ist die eigentliche Leistung der Philosophie die Erkenntnis des Sinnes der Welt in der Form eines wissenschaftlichen Systems.

Dieselbe Anschauung von dem Wesen der Welt und der Philosophie ist herrschend in der Philosophie des Mittelalters, die sich als Schulphilosophie bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts erhielt, und dann wieder in der natürlichen Theologie, die seit den Tagen Lockes und Leibnizens jene ablöste: ihre Absicht ist, die Wahrheit

des Glaubens, wenigstens in seinen Grundzügen, wissenschaftlich zu beweisen, oder die göttlichen Zweckgedanken in der Natur und in der Geschichte zu erkennen. Der Hauptunterschied der christlichen gegen die griechische Philosophie besteht, abgesehen von der Abhängigkeit von einer äusseren Autorität, in dem Hervortreten der teleologischen Geschichtsphilosophie, während die griechische Spekulation wesentlich auf Naturteleologie beruhte.

Neben dem positiven Dogmatismus steht als seine Kehrseite der negative. Er tritt uns im Altertum in der Philosophie Epikurs entgegen, die nur von Körpern und Naturgesetzmäßigkeit, nicht aber von Ideen und Zweckgedanken in der Wirklichkeit weiß und wissen will. Im Mittelalter beinahe ganz unterdrückt, kommt diese Denkrichtung alsbald wieder ans Licht, sowie das rein verstandesmäßige Denken, zunächst in der Mathematik und Naturwissenschaft, sich freier zu regen vermag. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist diese Philosophie, namentlich in Frankreich, die zugleich verbotene und herrschende Denkart.

Diesen durch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens hindurchgehenden Gegensatz zu überwinden ist nun die eigentliche Absicht der kritischen Philosophie, der Philosophie Kants. Er will, mit dem positiven Dogmatismus, die Eintracht zwischen Glauben und Wissen herstellen, aber er gründet sie zuletzt auf die Moralphilosophie, nicht auf die Naturphilosophie; und damit kann denn auch dem negativen Dogmatismus werden, was sein Recht ist: freie, voraussetzungslose Erforschung der gesamten Erscheinungswelt an der Hand des Kausalgesetzes.

In der theoretischen Philosophie hebt Kant den positiven und den negativen Dogmatismus miteinander auf. Er behauptet mit dem Materialismus: die Wissenschaft führt nur zur Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit, nicht aber des Sinnes der Dinge, sie ist mechanistisch, nicht teleologisch. Natur- und Geschichtsteleologie als Wissenschaft sind hier

unmöglich, und also ist natürliche Theologie als Wissenschaft unmöglich. Dagegen ist an sich möglich eine wissenschaftliche Erkenntnis der Welt, die von der Bildung des Kosmos bis zur Entstehung des Lebens auf Erden und dem Lauf der Menschheitsgeschichte alle Dinge als notwendige Wirkungen gegebener Ursachen konstruiert. Auf der andern Seite ist Kant mit dem Idealismus überzeugt: es ist ein Sinn in den Dingen, und wir können seiner gewiss werden. Es ist ein Sinn im Leben, mit unmittelbarer Gewißheit setzen wir die sittlichen Güter als den absoluten Zweck des Lebens, nicht durch den Verstand oder das wissenschaftliche Denken, sondern durch den Willen oder, wie Kant sagt, die praktische Vernunft. Indem der Wille, der allein durch die Prädikate gut und schlecht urteilt, das Sittliche als das absolut Wertvolle bestimmt, ist der Ausgangspunkt für das Verständnis des Lebens gegeben; wir deuten nun, mit dem Willen, nicht mit dem Verstand, die Geschichte: diese Personen und Ereignisse, z. B. Jesus und sein Leben und Sterben, sind die absolut wichtigen Tatsachen der Geschichte. So entstehen alle geschichtlichen Religionen. Und indem dann die ganze Welt auf diesen festen Punkt bezogen wird, entsteht die religiöse Weltanschauung; die Natur wird als Mittel zur Ermöglichung jenes Zwecks gedeutet. Der Glaube ist dessen gewiss, Gott hat die Welt gemacht, um seine Heilsgedanken mit den Menschen darin zu verwirklichen. Alle Dogmen aller Religionen sind der vielstimmige Ausdruck dieser Gewißheit: die Welt ist um des Guten willen, Natur und Geschichte haben ihren Grund in Gottes Zweckgedanken.

Wie aber haben nun diese beiden von einander unabhängigen Betrachtungen der Dinge, die wissenschaftliche Erklärung und die religiöse Deutung, in einer einheitlichen Weltanschauung mit einander Raum? Kants Antwort ist: durch die Unterscheidung einer sinnlichen und einer übersinnlichen Welt. Die Welt, die den Gegenstand der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis

ausmacht, ist nicht die Wirklichkeit an sich, sondern bloße Erscheinung in unserer Sinnlichkeit; die Welt des religiösen Glaubens dagegen ist die übersinnliche Wirklichkeit selbst. Diese letztere kann wegen der Natur der menschlichen Erkenntnis, die sinnliche Anschauung voraussetzt, niemals Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis werden. Nur eines können wir wissen: nämlich ihr Dasein. Das ist der letzte Punkt, den das Wissen erreicht; der Verstand erkennt, indem er sich kritisch auf sich selbst, sein Wesen und seine Grenzen besinnt, daß es jenseits der sinnlichen Welt eine absolute Wirklichkeit gibt. Und nun setzt der Geist, der nicht bloßer Verstand ist, als sittliches Wesen sich selbst als Glied dieser absoluten Wirklichkeit und bestimmt ihr Wesen durch sein eigenes Wesen. Das ist die Lehre Kants vom Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen.

So löst die kritische Philosophie das alte Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben auf. Kant ist überzeugt, daß es ihm gelungen ist, durch richtige Grenzscheidung der Gebiete den Grund zu einem ehrlichen und dauernden Frieden zwischen ihnen gelegt zu haben. In der Tat wird hierauf in erster Linie die Bedeutung und Lebenskraft seiner Philosophie beruhen. Im einzelnen mag uns manches an ihr unannehmbar sein, das ist ihr bleibendes Verdienst, daß sie die Grenzlinie zwischen dem Wissen und Glauben in den großen Zügen zum erstenmal mit sicherer Hand gezogen hat: sie gibt dem Wissen, was ihm gehört, die ganze Welt der Erscheinung zu freiester Untersuchung; sie gibt anderseits dem Glauben, was sein ewiges Recht ist: die Deutung des Lebens und der Welt aus dem Gesichtspunkt der Werte.

Es ist wohl kein Zweifel, daß eben hierauf die grosse Wirkung beruht, die Kant auf seine Zeit übte; er erschien als der Erlöser aus unerträglicher Spannung. Die alte Ausgleichung zwischen den Anforderungen des Gemüts und des Verstandes an die Wirklichkeit, die sogenannte natürliche Theologie, hatte in der zweiten Hälfte des 18. Jahr-

hunderts mehr und mehr ihre Glaublichkeit eingebüßt, Voltaire und Hume hatten nicht umsonst geschrieben. Die Wissenschaft schien die Aufgebung des alten Glaubens zu fordern. Andererseits hing doch das Herz daran, der Pietismus hatte die Religion verinnerlicht und ihr neue starke Wurzeln im Gemüt des deutschen Volkes gegeben. Da zeigte Kant einen Ausweg aus dem Dilemma; seine Philosophie machte es möglich, zugleich ein ehrlich denkender und ein aufrichtig glaubender Mann zu sein; und das haben ihm tausend Herzen mit leidenschaftlicher Verehrung gedankt. Reinhold spricht es in dem ersten Brief, den er an Kant richtete, mit den Worten aus: „Ich ahndete, suchte und fand in der Kritik das kaum mehr für möglich gehaltene Mittel, der unseligen Alternative zwischen Aberglauben und Unglauben überhoben zu sein."

In der Tat, die Kantische Philosophie war eine ähnliche Befreiung, wie sie ein paar Jahrhunderte zuvor die Reformation dem deutschen Gemüt gebracht hatte. Man kann in gewissem Sinne Kant den Vollender dessen nennen, was Luther begonnen hat. Der ursprüngliche Sinn der Reformation war, den Glauben gegen die Anmaßung des Wissens, das Gewissen gegen äußere Autoritäten in Freiheit zu setzen. An der Vermischung von Religion und Wissenschaft in der scholastischen Theologie und Philosophie hatte Luther Anstoß genommen; daß aus dem Glauben ein philosophisches Lehrgebäude, aus der *fides* ein *credo* gemacht worden war, schien ihm die Wurzel aller Übel. Anstatt des Fürwahrhaltens menschlicher Lehre die unmittelbare Gewissheit des Herzens, einen gnädigen und in Christo versöhnten Gott zu haben, anstatt der äußerlichen Werke die innere Gesinnung zur Geltung zu bringen, das war die Seele seines Werkes. Die Reformation hat diesen Standpunkt nicht festzuhalten vermocht, sie geriet alsbald wieder in das Fahrwasser der scholastischen Philosophie, die den Glauben auf wissenschaftliche Beweise stellt. Erst Kant hat die scholastische Philosophie definitiv ver-

nichtet; indem er den Glauben aus der Wissenschaft und die Wissenschaft aus der Religion verwies, gab er beiden Freiheit und Selbständigkeit. Und zugleich stellte er die Moral auf protestantischen Grund: nicht das Werk, sondern die Gesinnung. —

Dieser Auffassung und Würdigung der Kantischen Philosophie stehen zwei andere Ansichten gegenüber, es sind die beiden Formen des Dogmatismus, die sich gegen den Kritizismus zur Wehre setzen. Unter einander verfeindet, kommen sie doch zu dem gleichen Verwerfungsurteil über Kant, der negative Dogmatismus wirft ihm Verrat am Wissen, der positive Preisgebung des Glaubens vor. Klagt ihn dieser als Zerstörer der gutgesinnten Philosophie und der Religion an, so verhöhnt ihn jener wegen seiner Nachgiebigkeit gegen überlieferte Denkgewohnheiten und angebliche Gemütsbedürfnisse, die man ihm höchstens mit Rücksicht auf andere Verdienste zu gute halten könne.

Den negativen Dogmatismus oder den Naturalismus und sein Urteil über Kant vertritt in unseren Tagen E. Haeckel. In seinen „Welträtseln" erscheint Kant als der eigentliche Repräsentant der rückständigen, mit dem Supranaturalismus des abgelebten Kirchenglaubens liebäugelnden Universitätsphilosophie; diese hänge sich an ihn, um in dem Dunkel der Transcendentalphilosophie ein Versteck gegen die vordringende Naturwissenschaft zu suchen. Wobei dann das in letzter Instanz Nötigende die Rücksicht auf die staatlichen Machthaber sei, die in der reinen Wahrheit, wie sie der naturalistische Monismus lehre, eine Gefahr für den Staat oder für ihre Machtstellung erblickten; die „Furcht des Herrn", nicht des himmlischen, sei die letzte Quelle des so beliebten „Dualismus", wie denn auch Kant durch sie bestimmt worden sei, in den Tagen des Alters die drei „Hauptgespenster": Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, wieder einzuführen, nachdem der jugendliche Kant die Wahrheit des „Monismus" schon eingesehen hatte.

. So das Urteil über die kritische Philosophie auf Seiten des negativen Dogmatismus.*)

Nicht minder wegwerfend lautet das Urteil des positiven Dogmatismus. Vor allem richtet die gegenwärtig zu einem Scheinleben wieder erwachte scholastische Philosophie in vielstimmigem Chorus ihre Angriffe gegen die kritische Philosophie als die Wurzel des Unglaubens und damit alles Übels. Dem Thomismus als der Grundform des aufbauenden Idealismus wird der Kritizismus als die Grundform des subjektiven, falschen, zerstörenden Idealismus gegenübergestellt. So zuletzt in der dreibändigen Geschichte des Idealismus von O. Willmann. Die Geschichte der Philosophie wird hier nach folgendem Schema dargestellt. Zuerst der aufsteigende Ast: von Plato bis auf den h. Thomas haben wir die immer reichere und tiefere Entfaltung des echten Idealismus, der die Ideen als objektive, die Wirklichkeit konstituierende Prinzipien setzt. Mit Thomas ist der Höhepunkt erreicht. Dann beginnt mit dem Vordringen des Nominalismus die absteigende Entwickelung; es folgt der Absturz der Reformation; sie führt folgerecht weiter zur Aufklärung und zur Revolution. In der Philosophie Kants hat der Geist der Verneinung seinen vollkommensten Ausdruck gefunden; sie bildet den Gegenpol des Thomismus; in ihr erreicht der unechte Idealismus seine letzte Konsequenz: die Subjektivierung aller idealen Prinzipien. Das Subjekt setzt sich darin, mit grenzenloser Selbstüberhebung, als den Träger aller Wirklichkeit, als Schöpfer wie der Naturgesetze so auch des Sittengesetzes. Der Autonomismus der Vernunft ist der eigentliche Nerv des Kantischen Philosophierens: Kant der absolute Freigeist, „ein Prädikant des Umsturzes von Glaube, Sitte und Wissenschaft“. „Der Einfall, Kant als echten deutschen Philo-

*) Näheres findet der Leser in meinem Buch *Philosophia militans* (2. A. 1901), in einem Artikel über Haeckels Welträtsel. Eine eindringende Kritik Haeckels vom Standpunkt Kants gibt Adickes, Kant contra Haeckel (1901).

sophen zu preisen, ist völlig abgeschmackt: Kant ist Kosmopolit, folgt den Engländern, begeistert sich für Rousseau, schwärmt für die französische Revolution; zu der deutschen Treue steht Kants grundstürzende Sophistik im vollen Gegensatze“ (III., 503, 528).*)

Daß dies Verwerfungsurteil über Kant in der Konsequenz des katholischen Prinzips liegt, daran wird nicht zu zweifeln sein: die Autonomie der Vernunft und das Unfehlbarkeitsdogma sind freilich unverträgliche Gegensätze. Auch das ist verständlich, daß es für die Inhaber der absoluten, vom Papst approbierten Philosophie außerhalb ihrer eigenen nur verschiedene Formen des Irrtums gibt, bei deren Verschiedenheit zu verweilen kaum der Mühe lohnt: die *philosophia coelestis* hat nur einen Gegensatz, die *philosophia terrena*, es sei denn, daß man ihr eine *philosophia infernalis* gegenüberstellen wollte, die übrigens auch in der Verwandtschaft bliebe; beide sind Schwestern, aus Hochmut und Ungehorsam beide geboren.

Wie würde sich Kant zu solcher Kritik gestellt haben?

Was Haeckel anlangt, so würde er, denke ich, gesagt haben: er könne nur auf das ernsthafte Durchdenken der Gedankenreihen hinweisen, die er in seiner Kritik der

*) In einem Aufsatz über dieses Werk von Commer, dem Herausgeber der katholischen Jahrbücher für Philos. und spekul. Theologie (1896) wird ausgeführt: es gibt zwei Arten der Philosophie, die wahre und die falsche, die *philosophia coelestis* und die *phil. terrena*; sie entsprechen den beiden Reichen der Wirklichkeit, wie sie der h. Augustin unterschieden hat: der *civitas Dei* und der *civitas terrena*; mit ihnen hat die eine Philosophie ihre Wurzel in der Gottesliebe, die andere in der Selbstliebe. Auf der einen Seite steht der h. Thomas, der Vertreter der himmlischen und wahren Philosophie: auf der andern Seite stehen Materialismus, Anarchismus, Pantheismus, Atheismus, Agnostizismus, in ihrer Mitte der Kritizismus, als der gefährlichste Feind Gottes und des Glaubens. — Einige kritische Anmerkungen zu Willmanns Buch von mir in einem Aufsatz „Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie“ in der Deutschen Rundschau, Augustheft 1898, abgedruckt in der *Philos. militans*.

reinen Vernunft vorgelegt habe. Wer für solche Gedanken nicht empfänglich sei, nun, für den könne er weiter nichts tun; man könne niemand nötigen sich über das Denken Gedanken zu machen. Für die Arbeit des Naturforschers als solchen möge auch der Haeckelsche Monismus, wenn er nur reinlich zu Ende gedacht werde, am Ende genügen.

Was aber die Vorwürfe von der katholischen Seite anlangt, so möchte er etwa gesagt haben: er sei ganz bereit, die Bezeichnung *philosophia terrena* anzunehmen, und mache auf eine *philosophia coelestis* keinen Anspruch. Er finde sich als Mensch in diese Welt gestellt, der ihm gegebene Standort sei die Erde; kein Wunder, daß bei dem Versuch, sich in der Welt zu orientieren, eine irdische und nicht eine himmlische Philosophie herauskomme. Freilich werde dem, der seinen Gedanken eine etwas ernsthaftere Aufmerksamkeit schenke, nicht entgehen, daß ihm die Neigung zur absoluten Befriedigung im Irdischen nicht eben eigen sei; vielmehr weise er überall über den *mundus sensibilis* auf den *mundus intelligibilis* hin. Aber diese intelligible Welt zum Standort zu nehmen und sich auf ihr mit seinem System anzubauen, hindere ihn seine Bescheidenheit, oder vielmehr die kritische Besinnung auf die Stellung des Menschen in der Welt; er habe eben nicht den Vorteil, in der jenseitigen Welt zu wohnen oder Inspirationen von dorther zu empfangen. So müsse er also die „himmlische" Philosophie denen überlassen, die in diesem Stück besser gestellt seien. Ihren Hochmut zu ertragen, werde ihm durch zwei Stücke erleichtert. Das erste sei, daß die vorgebliche himmlische Philosophie für den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis bisher wenig oder nichts geleistet habe. Erst seitdem man sich entschlossen auf den irdischen Standpunkt gestellt habe, sei die Wissenschaft in sicheren Gang gekommen. Das andere sei, daß auch die gepriesene Leistung der vorgeblichen himmlischen Philosophie für die Religion bei unbefangener geschichtlicher Prüfung recht fraglich werde. Ihm scheine vielmehr, daß die vom

Thomismus direkt abstammende katholische Kirchen- und Schulphilosophie am Ende des 18. Jahrhunderts soweit davon entfernt gewesen sei, dem religiösen Glauben zur Stütze zu dienen, daß dieser vielmehr durch die Verbindung mit dem Leichnam des Thomismus heillos kompromittiert und in Verachtung gebracht worden sei. Erst die kritische Philosophie habe den Glauben des Geistes an sich selbst und damit den Glauben an den Geist überhaupt und seine schöpferische Kraft in der Welt wieder zum Leben gebracht. Erst durch sie sei wieder eine idealistische Philosophie, die an sich selber glaube, möglich geworden.

In der Tat, es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß in demselben Jahre 1770 in dem katholischen Frankreich das *Système de la nature*, in dem protestantischen Deutschland Kants Abhandlung *„de mundi sensibilis et intelligibilis forma ac principiis"* erschien. Ein Ende und ein Anfang: jenes Werk ein Ende, die letzte und rückhaltlose Formulierung der materialistischen Anschauung, der das französische Denken unter dem Druck der die Scholastik auf den Universitäten schützenden kirchlichen und staatlichen Autoritäten seit langem zustrebte. Dieses ein Anfang: der erste Entwurf einer idealistischen Philosophie neuen Stils, der Ausgangspunkt einer langen Reihe idealistischer Systeme bis auf diesen Tag; andererseits freilich zugleich ein Ende, nämlich das definitive Ende des Materialismus, wenn wir dessen Geschichtsschreiber F. A. Lange Glauben schenken.

Damit wäre denn auch gesagt, was von dem andern Ruhm der katholischen Schulphilosophie zu halten ist, daß sie die *philosophia perennis* sei: sie war am Ende des achtzehnten Jahrhunderts so tot, als es nur jemals ein überlebtes Schulsystem gewesen ist. Wenn dieses System gegenwärtig in den Schulen des Katholizismus eine Art Auferstehung erlebt, so verdankt es das nicht so sehr seiner eigenen inneren Lebenskraft, als der angenommenen Tauglichkeit, einem kirchenpolitischen System zu dienen, das

durch die Gunst der Umstände — *patientia Dei et stultitia hominum* würde ein alter Lutheraner sagen — in unserer Zeit wieder zu unerwarteter Macht gelangt ist. — Übrigens wäre es schließlich noch die Frage, ob Perennität für eine Philosophie überhaupt ein Ruhm ist: vielleicht ist Fruchtbarkeit ein besserer Ruhm, und die beweist die Kantische Philosophie, sie bringt bis auf diesen Tag beständig neue Gedankenbildungen hervor. Der Thomismus dagegen, für seine Zeit gewiß eine große Leistung, bringt heute nichts als unfruchtbare Wiederholungen hervor. Er befreit nicht den Geist, er bindet ihn, was denn freilich auch die Meinung derer ist, die ihn empfehlen.

Was endlich die kritische Lehre von der Autonomie der Vernunft, ihren bodenlosen Subjektivismus und die ihr innewohnende Revolutionstendenz anlangt, so ist darüber nicht zu rechten. Wer sich selbst und seine Vernunft der kirchlichen Autorität unterwirft, der wird in dem Verlangen völlig freien Vernunftgebrauchs nichts als hochmütige Anmaßung und sträfliche Unbotmäßigkeit sehen können: wozu hätte er sich unterworfen, wenn Andere sich herausnehmen dürften eigene Wege zu gehen? Nur für diejenigen, die sich noch nicht so entschieden haben, sei die Bemerkung hinzugefügt, daß die Gründung der Gewißheit der Erkenntnis, der Moral und des Glaubens auf die Selbstgewißheit des Geistes doch wohl die festeste Grundlage ist, die es in menschlichen Dingen geben kann. Eben diese Grundlage hat Kant, wenigstens der Absicht nach, gelegt, er meint gezeigt zu haben, daß die Vernunft im Naturgesetz, im Sittengesetz und im Vernunftglauben ihr eigenes Wesen expliziert und darum, sobald sie diesen Sachverhalt erkennt, gar nicht umhin kann, sie anzuerkennen.

Kants Stellung in der zeitgeschichtlichen Umgebung.

Will man sie mit einer Formel bezeichnen, so kann man sagen: Kant ist zugleich Vollender und Überwinder der Aufklärung.

Kants Jugendbildung fällt in die Zeit des Kampfs zwischen Pietismus und Rationalismus; seine persönliche Wirksamkeit gehört dem Zeitalter der herrschenden Aufklärung an; das Durchdringen seiner Philosophie am Ende des Jahrhunderts fällt mit dem Niedergang der Aufklärung und dem Aufgang des Neuhumanismus zusammen. Um die Wende des Jahrhunderts, die der Greis noch erlebte, hat die kritische Philosophie, im Verein mit der neuen klassischen Literatur, die grosse geistige Revolution in Deutschland siegreich vollendet, die der politisch-sozialen Revolution in Frankreich zur Seite geht. Eine neue Weltanschauung und ein neues Bildungsideal haben die Herrschaft gewonnen.

Ich versuche die allgemeinen Richtungen und die leitenden Personen mit ein paar Strichen zu charakterisieren.

Pietismus und Rationalismus beginnen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit einander von den Niederlanden, England und Frankreich her in das protestantische Deutschland einzudringen. Einander unterstützend und bekämpfend, lösen sie die seit dem Zeitalter der Erstarrung der Reformation herrschende theologisch-dogmatische Denkweise ab.

Der Pietismus ist in seinem Ursprung eine volkstümlich-religiöse Bewegung; sein Ziel ist, das Christentum, das in den Landeskirchen zu einem Streitobjekt für theologische Gelehrte und einem Herrschaftsmittel für berechnende Politiker herabgesunken war, wieder zu dem zu machen, was es ursprünglich sein wollte: die große persönliche Angelegenheit des Einzelnen. Daher das Dringen auf die Bekehrung: die Angehörigkeit zu einer Kirche und die „reine Lehre“ tuts nicht, es handelt sich um die per-

sönliche Hinwendung zu Gott in Christo. Es ist darin etwas von der ursprünglichen Triebkraft der Reformation, das subjektiv-religiöse Leben erhebt sich gegen die in kirchlicher Lehre und Ordnung objektivierte Religion, Luther, der ursprüngliche Luther gegen das Luthertum.

Ist der Pietismus die Erneuerung der ursprünglichen und tiefsten Bestrebungen der Reformation, so kann man den Rationalismus als die Fortführung der Renaissance bezeichnen. Wie diese geht er aus weltlich-aristokratischen Bildungstrieben hervor; der Boden, worin er wächst, ist die selbständige, von der Autorität emanzipierte Forschung. Die neuen Wissenschaften, Kosmologie und Physik im Bunde mit der Mathematik, nicht minder die kritische Geschichtsforschung, die seit den Tagen des Valla und Erasmus den Nebelschleier zerrissen hatte, der über der Vergangenheit lag, sie haben der Vernunft die Zuversicht zu sich selber gegeben. In den großen philosophischen Systemen des Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, macht sie sich nun an die Aufgabe, auf Grund all der neuen Wissenschaften ein Weltsystem rein rationalen Charakters aufzubauen. Der Rationalismus in dem allgemeinsten Sinn ist nichts anderes als die Zuversicht, daß es der Vernunft gelingen müsse, ohne andere Voraussetzungen als die, welche die wissenschaftliche Forschung und das notwendige Denken an die Hand gibt, ein umfassendes System von beweisbaren Wahrheiten hervorzubringen, worin Gott und Natur, Leben und Geschichte ohne Rest aufgehen.

Pietismus und Rationalismus erschienen bei ihrem ersten Auftreten als Verbündete, trotz ihres inneren Gegensatzes, ganz wie einst Reformation und Renaissance. Wie diese, hatten sie einen gemeinsamen Gegner, das herrschende System, und einen gemeinsamen Grundzug, das Streben nach Freiheit, nach Durchsetzung des persönlichen Lebens. Auf der eben neu gegründeten (1694) Universität Halle trafen sie in Gestalt von zwei ihrer bedeutendsten Vertreter zusammen, August Hermann Francke (1662—1727) und

Christian Thomasius (1655—1728). Beide waren von dem Lande des echten Luthertums, dem altkonservativen Sachsen und seiner Universität Leipzig ausgestoßen worden, beide fanden den Ort ihrer dauernden und weit reichenden Wirksamkeit an der jungen Universität des aufstrebenden preußischen Staats. Zu dem Theologen und dem Juristen gesellte sich bald als Dritter der Philosoph Chr. Wolff (1679—1754). Seine Bedeutung besteht darin, daß er die moderne Philosophie in ein umfassendes, lehrbares, universitätsmäßiges System gebracht, und dadurch die altaristotelische Schulphilosophie von den deutschen Universitäten verdrängt hat. Die Grundlage seines Systems sind die modernen Wissenschaften, Mathematik und mathematische Physik; wie Leibniz und Descartes, Hobbes und Spinoza, ist Wolff von diesen Wissenschaften ausgegangen, die er auch als Lehrer und Schriftsteller vorgetragen hat. An ihnen sind seine Logik und Metaphysik, seine Ethik und Psychologie orientiert. Das Stichwort seiner Philosophie: „nichts ohne zureichenden Grund", bezeichnet ihren streng rationalistischen Charakter: es geschieht nichts und es gilt nichts ohne zureichenden Grund.

Wie die politische Freundschaft zwischen Renaissance und Reformation in Stücke ging, sobald der gemeinsame Feind, die Scholastik, am Boden lag, so ging auch der innere Gegensatz zwischen Pietismus und Rationalismus in offene Feindseligkeit über, sowie die alte Orthodoxie die herrschende Stellung verloren hatte. Eben in Halle kam es zu jenem erbitterten Kampf, der mit der bekannten Katastrophe, der Vertreibung Wolffs von der Hallischen Universität, endete (1723). Aber die Freude seiner pietistischen Gegner über den Erfolg war voreilig; die Macht der Aufklärung war schon zu groß; die Verfolgung erhöhte Wolffs Ruhm und steigerte seinen Einfluß. Im Jahre 1740, gleich nach dem Regierungsantritt Friedrichs des Großen, hielt er, aufs ehrenvollste zurückgerufen, als Sieger seinen Triumpheinzug in Halle.

Von dem Jahr 1740 kann man die Herrschaft der Aufklärung in Deutschland datieren; sie dauerte etwa bis zum Tode ihrer großen Vertreter auf den deutschen Thronen, Friedrichs und Josephs. Will man ihr Wesen mit einer Formel bestimmen, so kann man sagen: sie ist das Zeitalter der auf den langen Kampf und den endlichen Sieg folgenden friedlichen und allgemein anerkannten Herrschaft der Vernunft auf Erden. Der Glaube an die Vernunft ist allgemein und unbedingt, die Vernunft in den Dingen und die Vernunft im Menschen. Und die Vernunft übernimmt nun alle Dinge nach ihrem Prinzip zu gestalten. Die Einrichtungen und Lebensordnungen werden mit prüfendem Blick durchmustert und nach vernünftigen Begriffen neu gestaltet. Ebenso wird die Erkenntnis rational gemacht; die Vernunft erklärt alle Dinge aus Vernunft: Gott, die Weltvernunft, hat die Natur nach vernünftigen Gedanken gemacht; die Aufgabe des Philosophen ist, diese vernünftigen Gedanken in den Dingen zu finden und nachzudenken. Nicht minder wird die geschichtliche Welt aus vernünftigen Gedanken und Absichten erklärt; hier ist es die Menschenvernunft selbst, die sich ihre eigene Welt aufbaut, Sprache und Religion, Recht und Staat sind von der Vernunft als Werkzeuge zu vernünftigen Zwecken erfunden. Und neben dieser rationalistischen Geschichtsphilosophie steht die rationalistische Ästhetik, welche die Kunst und Dichtung aus Vernunftprinzipien ableitet und zu vernünftigen Hervorbringungen Anleitung gibt; Gottscheds kritische Dichtkunst ist der Typus dieser Ästhetik. So ist die Vernunft zum allbeherrschenden Formal- und Materialprinzip der Philosophie geworden: alle Dinge durch Vernunft gemacht und aus Vernunft erklärbar.

Seit den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts kündigte sich erst leise, bald vernehmlicher eine Reaktion gegen diese Alleinherrschaft der Vernunft an, die endlich zum absoluten Widerspiel der Aufklärung, zur Romantik, führte. Als von außen her eindringende Einflüsse seien zuerst er-

wähnt: Voltaire, Rousseau, die englische Philosophie; sie stehen alle auf dem Boden der Aufklärung, aber sie alle lockern seine Fundamente. Voltaire richtet gegen die beste der Welten, wie sie der optimistische Rationalismus Leibnizens demonstriert hatte, seine Sarkasmen. Rousseau führt die Sache des Herzens gegen die des Kopfes, er erhebt die Natur und das Unbewußte gegen die bewußte Vernunft, er preist die Einfalt und den guten Willen gegen die sich erhebende Verstandeskultur. Der englische Empirismus bestreitet den Rationalismus in der Erkenntnistheorie und Metaphysik; in seiner schärfsten Zuspitzung, bei Hume, behauptet er die Unmöglichkeit, die Welt durch die Vernunft zu begreifen, die Unmöglichkeit einer natürlichen Theologie oder einer Metaphysik überhaupt: die Wirklichkeit geht nicht auf in die menschliche Vernunft. Religion und Weltanschauung, so schließen Humes Dialoge über natürliche Religion, beruht mehr auf der Disposition des Gemüts, als auf Gründen und Beweisen; sie haben die subjektive Notwendigkeit des Glaubens, nicht die objektive Notwendigkeit des Wissens.

Gleich gerichtete Wandlungen in der deutschen Gedankenwelt werden uns durch die Namen Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Goethe, Schiller vergegenwärtigt, in ihrer Mitte steht auch Kant. Sie alle sind auf dem Boden der Aufklärung erwachsen; aber alle gehen sie über die Anschauung der Aufklärung hinaus, indem sie ihren engen Rationalismus durchbrechen und auf die historisch-genetische Auffassung hinführen: die Dinge sind nicht nach Absichten gemacht, sie werden und wachsen. Weder die großen Werke der Kunst und Dichtung, noch die großen geschichtlichen Bildungen, wie Sprache und Religion, noch endlich die Natur und ihre Bildungen sind als Mittel zu Absichten erfunden; organisches Wachstum tritt an die Stelle des mechanischen Machens als die herrschende Denkform. Die zugehörige Form der Weltanschauung ist der evolutionistische Pantheismus; er ver-

drängt die Metaphysik der Aufklärung, den anthropomorphischen Theismus.

Ein Umschwung in der Lebensstimmung und Weltanschauung kündigt sich regelmäßig zuerst in dem ästhetischen Gebiet an. So auch hier. Klopstock, Winckelmann, Lessing erschüttern den Glauben an die rationalistische Ästhetik und die Kunst und Dichtung, deren Ausdruck sie ist, oder die nach ihren Regeln gemacht wird. Klopstock wendet sich von den Franzosen zu den Engländern, von der Kunst zur Natur, vom Fremden zum Heimischen und Volkstümlichen; Gottsched und die Imitationspoesie nach Regeln der klassizistischen Poetik kommen in Verachtung. Winckelmann predigt, mitten in der Umgebung der höfisch-akademischen Kunst, ihre Verachtung: ein Produkt der Willkür, schmeichelt sie dem gemeinen Geschmack für das Gesuchte und Uebertriebene; er weist auf die Kunst der Griechen, ihre Einfalt und ruhige Größe hin; sie ist nicht nach Regeln einer höfisch-akademischen Imitationsästhetik, zur Befriedigung der Eitelkeit und des Unterhaltungsbedürfnisses der vornehmen Welt gemacht, sondern in stetigem Wachstum aus dem Volksleben selbst hervorgegangen. Lessing, der kampffreudige Held, beginnt seinen großen Krieg gegen alles Kanonische und Konventionelle, gegen die Dogmen der alten Ästhetik und Poetik, wie gegen die Dogmen der orthodoxen oder neumodischen rationalen Theologie. Er ist der Erste, der in Leibniz die Gedanken Spinozas durchschimmern sieht, der Erste, der das ἓν καὶ πᾶν, die Lehre vom All-Einen nachzudenken wagt.

Als Lessing im Sommer 1780 in Gleims Gartenhaus mit F. H. Jacobi jene Gespräche über Spinoza führte, wußte er nicht, daß das Werk schon in Gedanken fertig war, das der Metaphysik der Aufklärung den Todesstoß geben sollte: die Kritik der reinen Vernunft. Kant zeigte, daß die Welt mit nichten ein so durchsichtiges Gedankenmachwerk sei, wie jene annahm, ja daß die

Wirklichkeit überhaupt nicht in unseren Gedanken aufgehen könne, daß sie für unser Erkennen notwendig transcendent sei. Und daraus ging ihm dann weiter hervor, daß die Religion nicht auf Vernunft zurückgeführt oder begründet werden könne, wie die Aufklärung wollte; ihre Wurzeln liegen tiefer, sie liegen im Willen. Der Wille, das Praktische, sagt Kant, ist entscheidend, wie für den Wert eines Menschenlebens, so auch für die Grundrichtung seiner Weltanschauung. Kant hat selbst den Übergang von der intellektualistischen zu einer voluntaristischen Metaphysik und Psychologie nicht vollzogen, in ihm ist der Glaube an die Vernunft schließlich doch immer noch zu mächtig; aber er hat den Umschwung eingeleitet, der dann von Schopenhauer mit voller Entschiedenheit durchgeführt wurde.

Manche Berührung mit Kant, auch persönliche, hatte sein jüngerer Landsmann Hamann, der „Magus des Nordens." In diesem erstaunlichen, seltsamen, meteorischen Geist, dem Typus des „Inkorrekten" in dem so korrekt denkenden Aufklärungszeitalter, schlägt die Reaktion gegen den Rationalismus beinahe zur Feindschaft gegen die Vernunft um, der er fast kein Verdienst lassen will, als daß sie den Menschen zum Bewußtsein seiner notwendigen Unwissenheit führt. Sofern Hume und Kant, den er einmal den „preußischen Hume" nennt, dies leisten, erkennt er in ihnen die wahren Philosophen. Im besonderen beschäftigte ihn das Problem des Ursprungs der Sprache und der Dichtung; er findet ihn nicht in der Vernunft, wo ihn die Aufklärungsphilosophie suchte, sondern in den Sinnen und Leidenschaften, wodurch die Natur wirkt. Der gläubige Mystiker ist dann zum Propheten der zum Mystizismus neigenden Neugläubigen beider Konfessionen geworden, die am Anfang des 19. Jahrhunderts die Wiederbelebung der gefühlsmäßigen, mysteriengläubigen Religiosität herbeiführten.

Ein Schüler Kants, zugleich ein Jünger Hamanns ist Herder. Von beiden ist er auf Hume und Rousseau hin-

gewiesen worden. Seine Stellung in der Entwickelung des deutschen Geisteslebens beruht darauf, daſs er den Rationalismus in der Geschichtsphilosophie zerstörte: Sprache, Dichtung, Religion sind nicht Artefakta, sondern Naturerzeugnisse, die von den verschiedenen Völkern mit derselben inneren Notwendigkeit hervorgebracht werden, womit die verschiedenen Himmelsstriche verschiedene Formen der Pflanzen- und Tierwelt hervorbringen. Hiermit hängt Herders Liebe zu der ursprünglichen Dichtung, der Volkspoesie, zusammen, sie ist wirkliche Dichtung, was die von den Professoren der Dichtkunst und ihren Schülern angefertigten Poesien nicht sind. Und ebenso steht es mit der Religion; Religion ist ursprünglich Dichtung, die große Weltdichtung, welche die Volksseele in ihrem Zusammenstoß mit der Wirklichkeit hervorbringt, und worin sich ihr Wesen und ihre Schicksale spiegeln. Man sagt: Religion ist Offenbarung Gottes; gewiß; aber Offenbarung Gottes durch die Menschennatur, nicht anders wie auch Homer eine Offenbarung Gottes ist, und der Zeus des Phidias oder die Madonna Rafaels. Mit dieser Anschauung ist die alte enge Inspirationslehre abgetan; aber nicht minder ist auch die rationalistische Theologie abgetan, die den Ursprung der Religion aus der Erfindung von Priestern und Religionsstiftern ableitet und sie nur durch ihre kritischen Bemühungen vom Zufälligen und Irrigen zu reinigen unternimmt. Die letzte Voraussetzung der neuen Anschauung ist aber auch hier wieder die pantheistische Metaphysik: die ganze Welt ist Gottes Offenbarung; auch Herder fand in Spinoza seinen Philosophen.

In denselben Bahnen bewegt sich das von Herder befruchtete Denken Goethes. Ein poetisch empfundener Pantheismus ist sein Glaube: Spinozas Philosophie mit Rousseaus Naturempfindung aufgefasst. Seine ersten großen Dichtungen, der Werther, der Faust, der Prometheus, sind ganz davon durchtränkt. Er verachtet die herkömmliche Schulphilosophie und Wissenschaft, er verachtet den nach

Willkür und Absicht auflösenden und verbindenden Verstand: *encheiresin naturae* nennts die Chemie! Gefühl und Intuition ist alles; Name und Begriff ist Schall und Rauch, so verkündet er mit jugendlicher Leidenschaftlichkeit im Faust. Aber auch in der wissenschaftlichen Denkweise seiner späteren Jahre bleibt der Gegensatz gegen die rationalistisch-mechanistische Auffassung; er tritt in der Farbenlehre als Abneigung gegen Newton, in den geologischen und biologischen Anschauungen als Abneigung gegen den Plutonismus, als Glaube an das allmähliche Wachsen und Reifen der Naturformen hervor. Es ist die Idee der organischen Entwickelung, die sein naturwissenschaftliches Denken bestimmt. Entwickelung, organisches Wachstum ist auch die Form seines persönlichen Lebens und seines poetischen Schaffens; beiden ist die Willkür und das nach Absichten Machen fremd. Wie in ihm selber der erstaunliche Reichtum seiner Natur in stetigem Werden, ohne die Hast und Unruhe des Machens, ein langes Leben hindurch sich entfaltet hat, so sind die großen Gestalten seiner Dichtung in organischem Wachstum aus seinem eigenen inneren Erleben hervorgegangen. So ist Goethe in seiner Person die lebendige Widerlegung der alten, engen, rationalistischen Auffassung vom Wesen der Dichtung, vom Wesen des Lebens, vom Wesen der Wirklichkeit überhaupt.

Auch Schiller ist durch Rousseau und Spinoza hindurchgegangen, ehe er in der Kantischen Philosophie seine Weltformel fand; und weder in seiner praktischen, noch in seiner theoretischen Philosophie sind die Spuren seiner Jugend jemals verwischt.

Ziehen wir die Summe. In dem halben Jahrhundert, das auf Chr. Wolffs Tod folgt, hat ein mächtiger Umschwung stattgefunden; an die Stelle der intellektualistisch-rationalistischen Vernunfttheologie mit ihrem anthropomorphischen Theismus hat sich ein poetisch-naturalistischer Pantheismus als die Grundform der Weltanschauung durchgesetzt: Gott der All-Eine, der in der Natur und in der

Geschichte sein Wesen durch organische Entwickelung entfaltet. Die höchste Offenbarung seines Wesens ist für uns das geistig-sittliche Leben der Menschheit. Ein dogmatischer Anthropomorphismus, wie ihn die rationale Theologie wollte, ist unmöglich. Wohl aber ist möglich ein symbolischer Anthropomorphismus: entfaltet sich auch im Menschen das Wesen des All-Einen, so darf er nun Gott nach seinem Bilde sich vorstellen, nicht in der Absicht, Gottes Wesen dadurch erschöpfend zu bestimmen, wohl aber mit der Gewißheit, daß das Höchste und Tiefste des menschlichen Wesens auch Gottes Wesen nicht fremd, ja das Wesen seines Wesens sei.

Diesen Gedanken, die in der Dichtung und Philosophie des deutschen Volkes herrschend geworden sind, den Boden frei gemacht und die Bahn gewiesen zu haben, ist das unvergängliche Verdienst Kants.

Erster Teil.

Kants Leben und philosophische Entwickelung.

1. Biographische Umrisse.

Literatur. Die Nachrichten über Kants Leben sind dürftig. Sie stammen meist aus einer Anzahl biographischer Skizzen, die gleich nach seinem Tode von Schülern und Verehrern veröffentlicht wurden und hauptsächlich den alten Kant aus persönlicher Erinnerung schildern; so Jachmann, J. K. in Briefen an einen Freund; Wasianski, K. in seinen letzten Lebensjahren; Rink, Ansichten aus Kants Leben; Hasse, letzte Äußerungen Kants. Etwas mehr gibt Borowskis Darstellung des Lebens und Charakters Kants (1804); der erste Entwurf ist schon 1792 verfaßt und von Kant selbst durchgesehen. Dazu kommen die Briefe von und an Kant, die, von R. Reicke gesammelt, jetzt in sehr vermehrter Zahl in drei Bänden der akademischen Ausgabe (X.—XII. Band) erschienen sind (1900—02); ein Band mit Nachweisungen steht noch aus. Endlich die Briefwechsel seiner Königsberger Bekannten, vor allem Hamanns. Auf Grund dieses Materials hat F. W. Schubert für die von ihm und Rosenkranz veranstaltete Ausgabe der Werke Kants eine zusammenhängende Darstellung seines Lebens und seiner literarischen Tätigkeit geschrieben (1842, XI, 2 der Ausgabe). Sie ist den nachfolgenden Darstellungen meist ohne weitere Untersuchung zu Grunde gelegt worden. Nicht unwichtige Nachträge hat R. Reicke gebracht: Kantiana, Beiträge zu J. K. Leben und Schriften (1860, aus den N. Preuß. Prov. Blättern besonders gedruckt). E. Arnoldt hat in seiner verdienstlichen Studie über Kants Jugend (1882, abgedruckt aus der altpreußischen Monatsschrift) die Tradition einer scharfen Kritik unterworfen und aus offiziellen Akten gezogen, was zu gewinnen war. In seinen kritischen Exkursen zur Kantforschung (1894) hat er vor allem Kants akademische Lehrtätigkeit sehr eingehend dargelegt. Wichtig ist noch B. Erdmann, M. Knutzen u. s. Zeit 1876, wo man über das geistige Leben Königsbergs zu der Zeit, da Kant seine Bildung dort empfing, im besonderen auch über die beiden Männer, denen er am meisten verdankt, F. A. Schultz und M. Knutzen, eingehende und gründliche Belehrung erhält. — Ein Buch, in dem man ganz die Atmosphäre, die in Kants späteren Kreisen herrschte, atmet, ist die Selbstbiographie eines etwas jüngeren Zeitgenossen und Freundes Kants, des Kriegsrats Scheffner (Leipzig 1823).

Immanuel Kant ist am 22. April 1724 zu Königsberg in Preußen geboren; er ist ebendort am 12. Februar 1804 gestorben.

Sein Leben ist in engen Kreisen verlaufen. Er war ein deutscher Professor alten Stils, arbeiten, lehren, Bücher schreiben ist der Inhalt seines Lebens. Bedeutende äußere Erlebnisse, aufregende Krisen, außer intellektuellen, kommen darin nicht vor. Seine Vaterstadt Königsberg mit ihrer Universität ist der Schauplatz seines Lebens und Wirkens; nur wenige Jahre hat er, als Hofmeister auf dem Lande, außerhalb ihrer Mauern zugebracht; die Grenzen des Heimatlandes hat er nie überschritten. Preußen war damals, vor der Angliederung des Weichselgebietes in der ersten Teilung Polens, eine deutsche Insel im fernen Osten; die Beziehungen zu den deutschen Ostseeländern mit Mitau und Riga enger und näher als zum Westen, wie denn Kur- und Livländer einen beträchtlichen Teil der Königsberger Studentenschaft ausmachten. Königsberg, die Hauptstadt dieses Gebiets, zählte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts um 50 000 Einwohner, in etwa 6000 Häusern, also eine für damalige Verhältnisse recht ansehnliche Stadt.*) Kant selbst rühmt von ihr (in der Vorrede zur Anthropologie), dass sie als Mittelpunkt des politischen und geistigen Lebens des Landes, als Seehafen und wirtschaftlicher Mittelpunkt für ein weit ausgedehntes Hinterland mit mannigfaltiger östlicher Bevölkerung ein wohl geeigneter Ort sei, Welt- und Menschenkunde zu erwerben.

Wie so viele unter den geistigen Führern unseres Volks stammt auch Kant aus kleinbürgerlichen Kreisen. Sein Vater, Johann Georg, war Sattler (eigentlich Riemer) in geringen Vermögensumständen. Unser Immanuel, (der diesen Namen übrigens dem preußischen Kalender verdankt) war das vierte Kind seiner Ehe mit Anna Regina Reuter. Es folgten noch fünf Kinder. Nur drei Schwestern und

*) L. v. Baczko, Geschichte und Beschreibung Königsbergs, 2. A. 1804.

ein Bruder erreichten ein höheres Alter. Der Bruder war erst Lehrer, dann Pfarrer in Kurland, zwei Schwestern lebten, nachdem sie in ihrer Jugend gedient hatten, in kleinen Verhältnissen in Königsberg. Ein Onkel (Richter), der sich etwas günstigerer Vermögensumstände erfreute und später die Druckkosten der ersten Schrift Kants tragen half, war Schuhmacher. Da Kant unverheiratet blieb, so wurden seine Geschwister seine Erben.*)

Kant ist das dritte große Schulhaupt der deutschen Philosophie, das aus dem Handwerkerstande hervorgegangen ist; Melanchthons Vater war Waffenschmied, Chr. Wolffs Vater war Gerber. Diese ihre Herkunft ist nicht ohne Spuren im Wesen der deutschen Philosophie geblieben. Die französischen und englischen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts sind Leute von Welt, sie leben in der Gesellschaft, ihre Schriften sind das Gespräch des Salons. Die deutschen Philosophen sind Professoren, ihr Wirkungskreis die Universitätswelt, ihre Form schulmäßig. Klein-

---

*) In der Baltischen Monatsschr. (1893, S. 535 ff.) berichtet Diederichs über das Leben des Bruders, Joh. Heinrich. Elf Jahre jünger als Immanuel, war er dessen Schüler auf der Universität gewesen; er ging dann als Hauslehrer nach Kurland, wurde Rektor in Mitau, endlich Pfarrer in Alt-Rahden, und ist hier im J. 1800 gestorben. Der Aufsatz läßt in das Verhältnis Kants zu seinen Geschwistern im späteren Lebensalter interessante Blicke tun. Er bringt mehrere Briefe des Bruders und seiner Frau an Kant und auch ein paar Schreiben des letzteren an den Bruder und dessen Kinder. Der kühle, geschäftsmäßige Ton des älteren Bruders, der sich überhaupt nur äußerst selten zum Schreiben bewegen läßt, sticht sehr merklich von dem herzlichen Ton ab, den der jüngere anschlägt. Kant nahm sich der Schwestern und der Geschwisterkinder schon bei Lebzeiten an, indem er sie in ihren ärmlichen Verhältnissen unterstützte, unterhielt aber keinen persönlichen Verkehr mit ihnen.

Ein Wort über die angebliche Herkunft der Familie aus Schottland mag hier Platz finden. Ich sage angebliche, obwohl die Sache auf Kants eigenes Zeugnis zurückgeht. In dem Entwurf eines Briefes an einen schwedischen Geistlichen, der den berühmten Mann für sein Vaterland in Anspruch nahm, sagt Kant, daß sein

bürgerliche Ehrbarkeit des Denkens und eine oft etwas schulmeisterliche Lehrhaftigkeit des Vortrags sind charakteristische Züge. Mit dem volksmäßigen Empfinden hängt vor allem auch ihr Verhältnis zur Religion zusammen: sie nehmen sie ernst. Die weltmännischen Philosophen, Voltaire oder Hume, denken, wenn sie von der Religion reden, an eine Sache, die sie als Gegenstand der politischen Spekulation bei Staatsmännern, der persönlichen Berechnung bei Männern der Kirche, der Übung des Witzes bei Schriftstellern und gebildeten Lesern kennen, die auch als naturhistorisches Vorkommnis in der Völkerwelt für den nachdenkenden Philosophen von Interesse ist, aber sie haben kaum jemals einem Menschen näher gestanden, dem Religion persönlich die große Frage des Lebens war.

Kant dagegen ist gerade unter solchen Leuten aufgewachsen; seine Eltern gehörten der eben damals nach dem Osten vordringenden pietistischen Richtung an, die auf die persönliche Aneignung der Religion drang. Vor

Großvater mit vielen, „die am Ende des vorigen und am Anfang dieses Jahrhunderts aus Schottland, ich weiß nicht aus welchen Ursachen, in großen Haufen emigrierten“ nach Preußen gekommen sei und als Bürger in der preußisch-lithauischen Stadt Tilsit gelebt habe (Briefwechs. III, 204, Borowski, S. 21). Auch der Name scheint ihm eine Hindeutung darauf gewesen zu sein, eine ältere Schreibweise (Cant), soll ihm durch Veranlassung zu falscher Aussprache (Zant) ärgerlich gewesen und von ihm in Kant umgeändert worden sein. Die von mir an dieser Stelle ausgesprochene Vermutung, daß es sich hier nicht um eine sichere Erinnerung, sondern um eine jener in Deutschland so häufigen unbestimmten Familienüberlieferungen von fremdländischer Herkunft handle, hat inzwischen eine urkundliche Bestätigung gefunden, wenigstens insoweit, daß Kants Großvater der Sohn eines ansässigen Ostpreußen war. Nicht zwar aus dem Memeler Kirchenbuch, in dem ich vergebliche Nachsuchung veranlaßt hatte, wohl aber aus dem Archiv zu Königsberg. J. Sembritzki hat hier in den Hausbüchern des Amts Memel eine von dem Urgroßvater des Philosophen, Richard Kandt, Krüger und Erbsassen zu Werden bei Heydekrug, ausgestellte Urkunde vom J. 1667 entdeckt, worin dieser seiner Tochter Sophia sein ganzes Gut gegen ein auskömmliches Altenteil und die Übernahme seiner

allem scheint der Mutter die Religion lebendige Herzensangelegenheit gewesen zu sein. Und der Sohn hat sein Lebenlang ein starkes Bewußtsein von seiner inneren Zugehörigkeit zu diesen Leuten sich bewahrt; eine lebhafte Empfindung von dem, was er seinem Elternhause verdankte, ist in ihm niemals erloschen. Noch als Greis weilte er oft mit seinen Gedanken in der Umgebung seiner Jugend; er preist die moralische Atmosphäre, in der er aufgewachsen, die schlichte Berufstreue, die strenge Gewissenhaftigkeit, die tiefe Frömmigkeit der Eltern. „Waren auch“, so äußerte er sich einmal gegen Rink, „die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man

Schulden abtritt, zugleich aber sie verpflichtet: „an Hans Kandten, so ein Riemer Handtwerk ehrlich gelernet, und anizo in frembden Landen“, bei der Rückkehr von der Wanderschaft 100 Thlr., 6 Hemden von reiner Hausleinwand, 6 Koller und 12 Nastücher zu übergeben. (Altpreuß. Monatsschr. XXXVI, 469.) Dieser Hans Kant, dessen Anwesenheit zu Memel 1671 wieder urkundlich feststeht, übte das Riemerhandwerk ebendort, hatte aber zu Tilsit den Meisterbrief erworben; sein zweiter Sohn, Johann Georg, 1682 geboren, ist des Philosophen Vater. Ich denke, ein Anspruch Schottlands auf Kant wird hiernach nicht mehr aufrecht zu erhalten sein. Eine bloße Hindeutung darauf, daß Hans Kant sich einmal zur reformierten Kirche in Memel gehalten hat, wird gegenüber dem „Krüger und Erbsassen“ in Werden nicht viel Gewicht haben. Möglich, daß der Großvater auf seiner Wanderschaft „in frembden Landen“ auch nach Schottland gekommen ist, und daß eine halbe Erinnerung hieran der Ausgangspunkt für die Vorstellung des alten Kant von seiner schottischen Herkunft wurde. Wie wunderlich ihm in den letzten Jahren sein Gedächtnis mitspielte, zeigt eine Mitteilung Hasses, des orientalistischen Kollegen Kants: dieser habe ihm öfters dafür gedankt, daß er von ihm, Hasse, über die Bedeutung seines Namens Immanuel (mit uns Gott) belehrt worden sei und erst seitdem den Namen richtig schreibe, während er bisher Emanuel geschrieben habe, was sicherlich zu keiner Zeit der Fall gewesen ist (s. Vaihinger, Kantstudien II, 377).

will: genug, die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Art aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaften beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn oder zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Wort: auch der blosse Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen. Noch entsinne ich mich, wie einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerbe Streitigkeiten über ihre Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater wesentlich litt. Aber des ungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in Betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt, und mit einem solchen Vertrauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran, obwohl ich damals ein Knabe war, mich niemals verlassen hat."

Vor allem scheint er der Mutter nahe gestanden zu haben. Er rühmt ihr nach, daß sie eine Frau von grossem natürlichem Verstande, einem edlen Herzen, einer innigen, aber durchaus nicht schwärmerischen Religiosität gewesen sei.

Durch sie wurde ihm, wie es scheint, auch der Weg zum Studieren gebahnt. Sie war eine treue Hörerin und Verehrerin des Predigers und Konsistorialrats F. A. Schultz (1692—1763)*). Dieser treffliche Mann, der, ein Schüler Franckes und Wolffs in Halle, pietistische Frömmigkeit und gediegene wissenschaftlich-philosophische Bildung vereinigte, war zugleich Professor an der Universität und Direktor des *collegium Fridericianum,* einer nach dem Hallischen Vorbild vor kurzem errichteten Gelehrtenschule. Mit Kants Eltern auch persönlich bekannt, wurde er auf die Begabung des Knaben, den die Mutter wohl auch in seine häuslichen Erbauungsstunden mitbrachte, aufmerksam und riet zum Studium. So geschah es, daß im Herbst 1732

*) Über ihn Erdmann, M. Knutzen S. 22 ff.

der achtjährige Knabe auf das *Fridericianum* getan wurde. Er hat die Anstalt bis zum Abgang auf die Universität (1740) besucht. Sie bot ihm, außer einem pietistisch gefärbten Religionsunterricht, vor allem einen tüchtigen Unterricht in der lateinischen Sprache und Literatur unter Heydenreich; Kant schrieb und sprach auch noch im späteren Alter leicht und gut Latein, und oft fließen ihm Anführungen von lateinischen Klassikern in die Feder. Das Griechische ist ihm fremder geblieben; es wurde erst durch die neuhumanistische Bewegung am Ende des Jahrhunderts in den Vordergrund gerückt.

Im Herbst 1740 wurde Kant bei der heimischen Universität immatrikuliert. Seine Mutter hat den Tag nicht mehr erlebt; sie war schon 1737 im Alter von 40 Jahren gestorben, an einer Krankheit, so wird erzählt, die sie sich bei der Pflege einer Freundin zugezogen hatte. Er begann seine Studien nach herkömmlicher Weise in der philosophischen Fakultät, die damals im wesentlichen noch ihre alte, vom Mittelalter her überkommene Stellung einer propädeutischen Anstalt für die drei oberen Fakultäten einnahm. Ihre Aufgabe war: den sprachlich-literarischen Unterricht der Lateinschule durch einen Kursus in den allgemeinen oder philosophischen Wissenschaften zu ergänzen und dadurch für das nachfolgende Fachstudium in einer der oberen Fakultäten vorzubereiten. Da die Königsberger Universität, speziell die philosophische Fakultät, für das ganze fernere Leben Kants den Rahmen abgibt, so wird dem Leser eine kurze Beschreibung nicht unerwünscht sein. Ich entnehme sie der 1746 von Arnoldt veröffentlichten Historie der Königsbergischen Universität. Es tritt darin die Bescheidenheit aller Verhältnisse ungemein deutlich zu Tage. Man braucht übrigens nur das alte Universitätsgebäude am Pregel, hinter dem Dom, gesehen zu haben, um des Abstandes zwischen einer Universität von damals und von heute inne zu werden: es ist nicht viel mehr als ein Schuppen gegen die heutigen Universitätspaläste.

Die Zahl der ordentlichen Professuren in der philosophischen Fakultät betrug acht; neben jeder sollte eine außerordentliche Professur für dasselbe Fach bestehen. Die Fächer sind die folgenden: 1) Hebräische Sprache. 2) Mathematik, 3) Griechische Sprache, 4) Logik und Metaphysik, 5) Praktische Philosophie, 6) Naturlehre, 7) Poesie, 8) Beredsamkeit und Geschichte (II, 346). Nach der Studienordnung von 1735 (abgedruckt I, Beilagen S. 314 ff.) soll „ein jeder *prof. publ. ord.* in seinen *lectionibus publicis* diejenige *scientiam*, worauf er eigentlich berufen ist, dergestalt *tractiren*, daß er jedes *semestre* eine *science publice* zu Ende bringt, z. E. daß die *logica* in einem, die *metaphysica* im andern, desgleichen das *jus naturae* in einem, die Moral in dem andern halben Jahr absolvieret werde, damit die *studiosi*, vornehmlich die arm sind, alle Teile der Philosophie *publice* und ohnentgeltlich zu hören Gelegenheit haben, und wenigstens in ein oder anderthalb Jahren die Fundamentalscientien in der Philosophie alle durchhören können". So soll der *Hebraeus* im Sommer die historischen Bücher des A. T. und im Winter die 5 Bücher Mosis, der *Graecus* aber das ganze N. T. alle Jahr *cursorie*, und zwar dergestalt durchgehen, daß auch die *studiosi* selbst zum exponieren angehalten werden. Der *mathematicus* soll jährlich die Arithmetik, Geometrie, Trigonometrie und Astronomie vortragen. Der Professor der Beredsamkeit und Geschichte aber hat im Winter den *stilum*, und zwar also zu lehren, daß er in zwei Stunden einen *auctorem* exponieren lasse, in der dritten die Anfangsgründe der Redekunst vortrage und in der vierten die von den Zuhörern verfertigten Sachen, teils in lateinischer, teils in deutscher Sprache öffentlich durchgehe. Des Sommers aber hat er die Universalhistorie, und zwar einmal die Geschichte vor, und einmal die nach Christi Geburt vorzutragen. Der Poet hat es in Ansehung der lateinischen Sprache ebenso zu machen, wie der Professor *eloquentiae* den *stilum* zu lesen angewiesen ist, und alle

zwei Jahre die deutsche Poesie ein halbes Jahr durch zu lehren (II, 347). Der Professor der Physik „muß entweder *physicam experimentalem* in einem und *theoreticam* im andern halben Jahr, oder aber, falls er beides kombinieren will, solche in einem Jahr zu Ende bringen, da denn der *extraord.* indeß alle halb Jahr einen Teil der *physica sacra* pertraktieren kann. Überhaupt aber werden alle *professores* sehr wohl tun, wenn sie, nachdem sie mit einer Materie zu Ende sind, daraus *examina* anstellen, teils zu erfahren, wie ihre *auditores* dieses und jenes begriffen haben, teils ihren Fleiß und Attention zu ermuntern, und die Fähigen und Fleißigen also kennen zu lernen, oder auch besondere *collegia examinatoria* zu halten" (I, 335). — Man sieht, wir haben es mehr mit einer Schule als einer Universität nach heutiger Vorstellung zu tun.*)

Aus Kants Studienzeit an der Universität ist wenig Sicheres bekannt. Unter den Lehrern zog ihn am meisten der noch in jugendlichem Alter stehende, außerordentliche Professor Martin Knutzen (1713—51) an, dessen Vorlesungen

*) Daß es nicht eine vornehme Anstalt ist, geht auch aus Folgendem hervor: „Dem Professor der Eloquenz müssen alle Standreden, Leichen- und Glückwunschschriften, so in ungebundener Rede verfertigt und nicht in die Theologie laufen, zur Censur vorgelegt werden, bei 20 Thlr. Strafe; auch dürfen bei gleicher Strafe in denselben keine besonderen Umstände der Familie, mit Benennung der Personen, noch Lebensläufe angebracht werden, sondern solches alles dem *professori eloquentiae privative* verbleiben soll" (II, 350). Also ein Monopol des Universitätsprofessors auf Anfertigung von Gelegenheitsreden, besonders Leichenreden mit Personalien, natürlich gegen Entgelt. Auf den Gelehrtenschulen bildete der Leichenkondukt mit Gesang einen regelmäßigen Bestandteil des Lehrereinkommens. Die Stellung der gelehrten Berufe in der Gesellschaft tritt in solchen Dingen greifbar zu Tage. Der große Umschwung, das Aufsteigen der akademischen Welt in den Herrenstand, hat sich erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, unter dem Einfluß der großen geistigen, politischen und sozialen Wandlungen, die vor allem Deutschland und Frankreich ergriffen, zu vollziehen begonnen.

sich über das ganze Gebiet der Philosophie, mit Einschluß der Mathematik und Naturwissenschaft erstreckten.*) Es wird berichtet, daß Kant ihm auch in persönlichem Verkehr näher trat und von ihm mit Büchern aus seiner Bibliothek versehen wurde. Er verdankt ihm die Einführung nicht bloß in die Wolffische Philosophie, sondern vor allem auch in das Studium der Mathematik und Physik und die Bekanntschaft mit Newton. Es scheint, daß lange Zeit hindurch mathematische, naturwissenschaftliche und kosmologische Studien im Mittelpunkt seines Interesses standen, wobei man allerdings nicht vergessen darf, daß diese Wissenschaften damals noch integrierende Glieder der Philosophie in ihrer Einheit bildeten. Vielleicht hatte auch eine Reaktion gegen das Übermaß pietistisch-dogmatischen Religionsunterrichts auf der Schule, wovon sich auch sonst Spuren finden, einen Anteil daran, Kants Neigung für die mathematischen Wissenschaften zu entscheiden, wie es denn auch nicht zufällig ist, daß er unter den lateinischen Autoren für den Lucrez eine besondere Vorliebe hatte. Übrigens ist bezeugt, daß er auch bei seinem alten Gönner Schultz theologische Vorlesungen (Dogmatik) gehört hat. Ob er aber jemals vorgehabt hat, in die geistliche Laufbahn einzutreten, ist wohl mindestens zweifelhaft, ebenso, ob er, wie erzählt wird, in Landkirchen zum Versuch gepredigt hat. — Berichtet wird, daß er befreundeten Kommilitonen in ihren Studien behilflich war, was ihm auch in seinen bedrängten ökonomischen Verhältnissen manche Erleichterung verschafft habe. Wie lange er Vorlesungen gehört hat, läßt sich nicht ausmachen; sicher dagegen ist, daß er im Sommersemester 1746 dem Dekan der philosophischen Fakultät eine Arbeit einreichte: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", die dann auch gedruckt worden ist. Diese Erstlingsarbeit, eine eingehende Diskussion der zwischen Descartes und

*) Ein Verzeichnis derselben bei Erdmann, M. Knutzen S. 139.

Leibniz schwebenden Streitfrage über das Maß der Kräfte, steht, wenn sie auch die Sache selbst kaum fördert, doch als ein Zeugnis der ausgedehnten und eindringenden philosophisch-naturwissenschaftlichen Studien und zugleich des selbständigen Urteils des jugendlichen Autors da, ein lebhaftes, beinahe herausforderndes Selbstgefühl und eine entschieden ausgedrückte Geringschätzung derer, die nach Art der Herdentiere der Autorität grosser Namen folgen, kündigt einen Mann an, der die Kraft in sich fühlt, eigene Wege zu gehen.

In demselben Jahr, am 24. März 1746, war sein Vater gestorben. Der Sohn schrieb zu der Eintragung in die Familienchronik, welche die Mutter bisher geführt hatte: „Gott, der ihm in diesem Leben nicht viel Freude genießen lassen, lasse ihm davor die ewige Freude zu teil werden.“ Das Kirchenbuch fügt zum Begräbnisvermerk die beiden kurzen, aber vielsagenden Worte: Still (d. h. ohne Leichenkondukt). Arm. Ebenso lautet schon der Eintrag bei der Mutter neun Jahre vorher (Arnoldt S. 51).

Dürftigkeit war die Gefährtin von Kants Jugend gewesen. Sie hatte ihn auch auf die Universität begleitet, wo er seinen Unterhalt in der Hauptsache selber erwarb. Auf die Universitätsjahre folgten die Hauslehrerjahre, damals die regelmäßige Durchgangsstufe für Unbemittelte; er war zuerst im Pfarrhaus zu Judschen bei Gumbinnen, etwa bis 1750, dann bei einem Major v. Hülsen auf Groß-Arnsdorf bei Saalfeld etwa bis Ostern 1754 Erzieher. Für eine früher angenommene dritte Stelle in dem gräflich Kayserlingschen Hause bleibt kaum ein Raum. Doch hat er dem Hause und besonders der Gräfin, einer trefflichen und fein gebildeten Frau, nahe gestanden. In ihrem Hause erfreute er sich — sie wohnten seit 1772 in Königsberg — dauernd hoher Schätzung; vor kurzem ist ein von der Gräfin gezeichnetes Bildnis des jugendlichen Kant ans Licht gekommen.*)

*) Eine Reproduktion dieses ältesten Kantbildes in Vaihingers Kantstudien II, Heft 2, wo auch ein Aufsatz von E. Fromm über

Während der Hauslehrerzeit hatte Kant so viel erspart, daß er sich die akademische Laufbahn zu betreten entschließen konnte. Er habilitierte sich im Jahre 1755 an der heimischen Universität. Nachdem er zuerst mit der Abhandlung *de igne* (eingereicht am 17. April) als Magister promoviert, dann am 27. September über die Dissertation: *principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* disputiert hatte, begann er im Winter 1755/56 zu lesen. Im Frühjahr 1756 disputierte er nochmals (über die Abhandlung: *Monadologia physica*) in Absicht auf die Bewerbung um ein Extraordinariat. Er mußte aber 15 Jahre auf eine Professur warten. Bei zweimaliger Bewerbung um eine erledigte Professur hatte er keinen Erfolg. Die zweite Bewerbung war an die russische Kaiserin gerichtet; Königsberg war von 1757 bis zum Frieden in den Händen der russischen Verwaltung. Die 1764 erledigte und von Berlin aus ihm angebotene Professur der Dichtkunst lehnte er ab. 1766 erhielt er auf sein Ansuchen die frei gewordene Unterbibliothekarstelle an der Schloßbibliothek mit 62 Thlr. Gehalt.

Man wird sich übrigens Kants Lage während dieser Jahre nicht gerade als eine gedrückte vorzustellen brauchen. Die Stellung eines Privatdozenten war damals im allgemeinen eine freiere und günstigere als gegenwärtig. Die Professuren hatten noch viel weniger Amtscharakter als heute, besonders die der philosophischen Fakultät. Das Gehalt war gering, Institute, die dem Vorsteher auch als Lehrer eine Vorzugsstellung geben, waren noch nicht vorhanden; ebenso wenig führte das Studium in der philosophischen Fakultät zu einer Staatsprüfung, wie es seit dem im Jahre 1810 eingeführten *examen pro facultate docendi* mehr und mehr zur Regel geworden ist. So war der Professor damals

---

Kants Beziehungen zum Kayserlingschen Hause. Über Kants Vermögensverhältnisse von Anfang bis zu Ende unterrichtet jetzt auf Grund sorgfältiger Sammlung aller Nachrichten und Akten A. Warda in der altpreußischen Monatsschrift 38. Bd., S. 389 ff.

eigentlich nichts als ein Magister, der in der Fakultät saß und ein kleines Gehalt aus dem Universitätsfond bezog; auch der Ordinarius las, außer dem öffentlichen Pflichtkolleg, wofür er die Besoldung erhielt, zahlreiche Privatvorlesungen in seinem eigenen Hörsaal über alle Disziplinen, die ihm zusagten; das Honorar dafür, das als rein private Angelegenheit behandelt wurde, machte in der Regel einen wichtigen Bestandteil seines Einkommens aus. Es hinderte nichts, daß ein erfolgreicher Privatdozent mehr Zuhörer und vielleicht ein größeres Einkommen hatte als ein Professor. Kants Vorlesungen waren bald sehr geschätzt und besucht, und nicht bloß von Studenten, sondern auch von Männern aus höheren Ständen, wie er denn öfters den Offizieren der Garnison, auch der russischen, Vorlesungen gehalten hat. In der Erinnerung des alten Mannes stellen sich diese Jahre aufsteigender Wirksamkeit und Geltung als besonders glückliche dar; er schreibt in einem Brief vom J. 1790, worin er eine etwas lamentable Schilderung seiner Privatdozentenzeit bei einem unberufenen Biographen zurückweist: er habe immer sein reichliches Auskommen gehabt und jene Jahre seien gerade die angenehmsten seines Lebens gewesen.*)

Am Anfang seiner akademischen Laufbahn hatte sein philosophisch-wissenschaftliches Interesse, wie es in den Schriften und Vorlesungen zu Tage tritt, vorzugsweise die Richtung auf die Außenwelt. In den Vorlesungen behandelte er außer der Logik und Metaphysik, die von Anfang an im Vordergrund standen, vor allem auch die Mathematik und Naturwissenschaft. Ein Hauptkolleg war daneben bald die „physische Geographie“, die Kant als der erste in den Universitätsunterricht eingeführt hat; es fand großen Anklang, auch außerhalb der Kreise der Studentenschaft; es sammelte das Interessanteste und Wissenswerteste aus Natur und Menschenwelt, und konnte so als eine Art philosophischer Weltreise für die damals übliche Bil-

*) An de la Garde, Briefwechsel II, 143 f.

dungsreise Anleitung oder auch Ersatz bieten.*) Als literarische Frucht seiner kosmologisch-naturwissenschaftlichen Studien veröffentlichte er, außer einigen kleineren Aufsätzen zur physischen Geographie, im J. 1755 die so bedeutsam am Eingang seiner schriftstellerischen Tätigkeit stehende Schrift: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder, Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt.“ Die Schrift ist Friedrich II. gewidmet, sie erschien aber ohne den Namen des Verfassers und hat erst später die Beachtung gefunden, die sie verdient, ursprünglich blieb sie, auch infolge eines Unglücks mit dem Verleger, der fallierte, fast ganz unbemerkt. Daß Kant auf sie großen Wert legte, geht auch daraus hervor, daß er noch zweimal ihren Hauptinhalt in Auszügen in Erinnerung gebracht hat (1763, 1791). Die Aufgabe, die er sich darin stellt, ist die: den Bau des Kosmos und besonders unseres Planetensystems rein aus physischen Prinzipien genetisch zu erklären. Wo Newton stehen geblieben war, die erste Anordnung des Systems auf Gott zurückführend, da setzt Kant ein, zeigend, wie durch immanente Betätigung physischer Kräfte kosmische Systeme entstehen und vergehen, in ewigem Kreislauf; der Finger Gottes ist zur Erklärung weder notwendig noch brauchbar. Ob Kants Versuch der späteren von Laplace ausgeführten Theorie, wonach die planetarischen Körper durch Ablösung von einem rotierenden Zentralkörper bei dessen Zusammenziehung sich bilden, so nahe kommt, als vielfach angenommen worden ist, wird wohl mit Recht bestritten.**)

---

*) P. Lehmann, Kants Bedeutung als akademischer Lehrer der Erdkunde. 1886. Arnoldt, krit. Exkurse, 283 ff. G. H. Schöne, die Stellung Kants innerhalb der geographischen Wissenschaft. Altpreuß. Monatsschrift. XXXV. (1896) 217 ff.

**) Eberhard, die Kosmogonie Kants (Münch. Dissert. 1893). Eine panegyrische Darstellung der Verdienste Kants um die Naturwiss. gibt Zöllner, Über die Natur der Kometen, S. 426 ff.

Kant bleibt mit den älteren kosmogonischen Theorien (Lucrez war ihm ein vertrauter Autor) doch noch in ziemlich naher Verwandtschaft, nur daß er das Newtonsche Gravitationsprinzip und die moderne Astronomie zur festen Grundlage hat. Überhaupt möchte doch mehr die lebhafte und divinatorische, hin und wieder auch ins Phantastische schweifende Einbildungskraft, womit er mögliche Vorstellungen über die kosmischen und terrestrischen Bildungsvorgänge entwirft, Beifall verdienen, als die Exaktheit der Untersuchung.

Bemerkenswert ist, was er in dem Vorwort zu dieser Schrift über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Religion sagt: die Religion habe kein Interesse daran, der mechanischen Erklärung der Naturerscheinungen Grenzen zu ziehen; grade die Möglichkeit rein mechanischer Erklärung sei der beste Beweis für die ursprüngliche Zweckbestimmtheit der Naturen aller Elemente. Dagegen warnt er vor aller Erklärung besonderer Erscheinungen aus partikulären Absichten Gottes, wie sie die „faule Weltweisheit, die unter einer andächtigen Miene eine träge Unwissenheit zu verbergen trachtet", liebt; sie wird dem Glauben verhängnisvoll, indem dann eine nachfolgende natürliche Erklärung dem Naturalisten zu einem Triumph verhilft. Es ist darin die Anschauung vorgebildet, die in der kritischen Philosophie ihre systematische Durchführung gefunden hat: Naturwissenschaft und religiöser Glaube sind völlig indifferent gegen einander und daher reinlich zu trennen. Ihre Vermischung in einer andächtelnden Physikotheologie ist gleich verderblich für die Wissenschaft und für den Glauben. Daß Kants Richtung bei den Streng- und Enggläubigen Besorgnis erregte, dürfen wir aus einem Begegnis mit seinem alten Lehrer und Gönner Schultz schließen: ehe dieser ihn (es war im J. 1758) für eine erledigte Professur empfahl, ließ er Kant zu sich kommen und empfing ihn mit der feierlichen Frage: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?"

Erst nach Kants unumwundener Versicherung trat er für ihn ein.

Mit den sechziger Jahren beginnt eine Wandlung in Kants Denken sichtbar zu werden, man mag sie die sokratische Wendung nennen: die Innenwelt, das anthropologisch-moralische Gebiet, gewinnt an Bedeutung auf Kosten des mathematisch-naturwissenschaftlichen und auch des scholastisch-metaphysischen. Die persönliche Entwickelung Kants steht mit der allgemeinen Bewegung der Zeit in Zusammenhang. Es ist die Zeit, worin der deutsche Geist, aus langer Lethargie erwachend, sich mit erstaunlicher Schnellkraft zu neuem reichem Leben erhob. Lessing hatte zu wirken begonnen. Wie die tote antiquarische Gelehrsamkeit, so sinkt das spitzfindige Schulgezänk theologischer und metaphysischer Dogmatiker in Mißachtung; die Philosophie sucht, das Schulgewand scholastischer Demonstration abstreifend und der deutschen Sprache sich bedienend, auf die allgemeine Bildung Einfluß zu gewinnen. Ein öffentliches Leben der Nation beginnt sich zu gestalten; neben der Teilnahme für die neue schöne Literatur fängt im Zeitalter Friedrichs und Josephs auch ein politisches Selbstbewußtsein in der gebildeten Bevölkerung an sich zu regen, ich erinnere an J. J. Moser im Süden, Schlözer und J. Möser im Norden. Von Westen her kommen dazu neue Einflüsse; die englische Philosophie und Literatur ist im Vordringen, Shaftesbury ein vielgelesener Autor; neben ihm Hume, zunächst mit seinen den Geisteswissenschaften angehörigen Essays. Unter den französischen Schriftstellern treten neben Voltaire Montesquieu und Rousseau hervor.

Allen diesen Einflüssen hat Kant, der sich des Glücks einer langen Jugend, langer Jahre des Werdens erfreut hat, mit offenem Sinn sich hingegeben. Am stärksten und unmittelbarsten ist, wie auch die Biographen berichten, sein persönliches Empfinden von Rousseau berührt worden. Er selbst hat sich über die Art der Umstimmung, die durch Rousseau in ihm bewirkt worden sei, in einer viel ange-

führten Aufzeichnung ausgesprochen (Fragmente aus dem Nachlaß, VIII, 642): „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung (nämlich die der sokratisch-kritischen Philosophie?) allen übrigen einen Wert geben könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen.“ Also eine neue Wertung des Erkennens ist es, was er Rousseau, dem radikalen Moralisten, der eben dadurch zum radikalen Kritiker der Kultur und Bildung seiner Zeit wurde, zu verdanken hier bekennt: Wissenschaft und Spekulation sind nicht von unbedingtem Wert, sie sind nicht absoluter Selbstzweck, sondern ein Mittel zu einem höheren Zweck: der moralischen Bestimmung der Menschheit zu dienen. Der Vorrang des Moralischen vor dem Intellektuellen, in der Wertung des Einzelnen und in der Bestimmung des Zweckes der Menschheit, bildet in der Folge einen feststehenden Punkt im Kantischen Denken. Und damit erhält die Philosophie eine neue Bedeutung, eben die, als Weisheitslehre die Wissenschaften auf diesen höchsten Zweck der Menschheit zu beziehen und zugleich den einzelnen vor dem Wissenschaftshochmut zu bewahren. So hat Rousseau Newton, der Philosoph des Mikrokosmos den Philosophen des Makrokosmos, (Kant selbst stellt sie so in Parallele, VIII, 630) zurückgedrängt. Das moralisch-anthropologische Interesse nimmt statt der kosmologischen und metaphysischen Spekulation die zentrale Stellung ein. Auf dem Boden dieser anthropozentrischen Richtung des Denkens ist schließlich die kritische Philosophie erwachsen; ihre Bestimmung ist, den „meteorischen“ Spekulationen definitiv ein Ende zu

machen, um das Moralische zum ausschlaggebenden Moment in der Lebens- und Weltanschauung zu erheben. Eine der von Erdmann mitgeteilten Reflexionen (II, 59) beleuchtet scharf diese Tendenz: „Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Präservativ für eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat: sie ist das Gegenteil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (Heimweh), eine Sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und andere Welten zu beziehen.“ Man mag dabei an die Frage denken, womit die Naturgeschichte des Himmels abschloß: „Vielleicht bilden sich darum noch einige Kugeln des Planetensystems aus, um uns in andern Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten?“

Auf die Schriften der sechziger Jahre, in denen diese Wendung zuerst zum Ausdruck kommt, werde ich in der Folge im Zusammenhang eingehen. Hier möchte ich ein vortreffliches Bild des Lehrers auf dem Höhepunkt seiner Kraft und Wirksamkeit einlegen. Es ist von Herder, der von 1762—64 zu Kants Füßen saß, aus der Erinnerung gezeichnet: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühenden Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Newtons, Kepplers, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emile und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf den moralischen Wert des Menschen. Menschen-,

Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorurteil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüte fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant: sein Bild steht angenehm vor mir."*)

---

*) Briefe zur Beförderung der Humanität. Werke, Ausg. Suphan XVII. 404; zu vergleichen die ursprüngliche Niederschrift vom Jahre 1792, XVIII. 324. Die Erinnerung Herders an den jugendlichen Kant der sechziger Jahre hat übrigens eine Spitze, sie kehrt sie zunächst gegen die Kantianer und ihren anmaßlichen, ja despotischen Dogmatismus, von dem Kant selbst frei sei: „nie habe ich in den drei Jahren, die ich ihn täglich über alle philosophischen Wissenschaften gehört, den kleinsten Zug der Arroganz an ihm bemerkt"; eine Sekte zu gründen, „seinen Namen einer Jüngerschaft zu geben, war nicht der Kranz, wonach er strebte. Seine Philosophie weckte das eigene Denken auf, und ich kann mir beinahe nichts Erleseneres und Wirksameres hierzu vorstellen, als sein Vortrag war". Ebenso fern war er davon, zur Befriedigung in erfahrungsloser Spekulation, in reinem Denken, aufzufordern, vielmehr wies er beständig auf die Notwendigkeit der Erfahrung, der Weltkenntnis durch Naturgeschichte und Völkergeschichte hin. Auch die Kritik der reinen Vernunft hat die Absicht, das Dornengestrüpp der Sophistik auszureuten; daß jemand darauf fallen könne, „das Dornengebüsch, womit er eben die verirrten Spekulationen verzäunen wollte und mußte, zu einem Gartengewächs auf jeden nutzbaren Acker, in jede populäre Kunst und Wissenschaft zu verpflanzen", oder mit anderm Bild „die Arznei, die er zur Reinigung verschrieb, als einziges und ewiges Nahrungsmittel nicht anzuempfehlen, sondern durch gute und böse Künste aufzudrängen und anzubefehlen", das konnte ihm gewiß nicht in den Sinn kommen. „Jedoch ging es dem griechischen Sokrates in seinen Schulen anders?" — Daß übrigens Herder den Kant des Systems nicht für ganz so unschuldig an diesen Verirrungen hielt, wie er hier es darstellt, zeigt die 1799 erschienene Metakritik, deren Anschauungen bei ihm längst feststanden.

Im Jahre 1770 erhielt Kant das erledigte Ordinariat für Logik und Metaphysik, nachdem kurz zuvor auch Rufe aus Erlangen und Jena an ihn gekommen waren. Er erfreute sich schon länger der Hochschätzung der Regierung, wie sich besonders aus einem Reskript vom Jahre 1767 ergibt, das ihn und noch einen *magister legens* (Reusch) rühmlich hervorhebt, während den Professoren im Jahre vorher eine recht schlechte Zensur erteilt worden war: sie beeiferten sich wenig ihre Pflicht zu erfüllen, wenn sie nicht mit allem Nachdruck dazu angehalten würden; der König behalte sich vor, „eine ganz neue Einrichtung zu machen, allenfalls die der Universität nichts nutzenden Lehrer gänzlich zu entfernen, die Universität auf den Fuß der Halleschen und Frankfurtschen zu setzen und bei solcher fleißige Professoren anzuordnen" (Arnoldt krit. Exkurse 547). In besonderem Ansehen stand Kant bei dem Minister von Zedlitz, der von 1771—88 dem Unterrichtswesen vorstand. Dieser vortreffliche Mann, den seine feine und gründliche Bildung und seine hohe Achtung vor geistiger Bedeutung in einem wahrhaft seltenen Maße für seine Aufgabe befähigte, ließ keine Gelegenheit vorübergehen, dem Königsberger Philosophen seine hohe Schätzung zu bezeugen, wie er denn durch Vorträge eines Schülers Kants, M. Herz, sich schon in den 70er Jahren in dessen Gedankenkreis einführen ließ. Als 1778 in Halle, der weitaus bedeutendsten unter den damaligen preußischen Universitäten, eine Professur frei wurde, drang er wiederholt in Kant, dorthin überzusiedeln, mit ansehnlichem Gehalt (800 Thlr.) und dem Schmuck des Hofrattitels, wenn er ihm erwünscht erscheine. Indessen weder solche Lockungen, noch die von dem Minister in feiner Weise geltend gemachte Pflicht, sich dem größeren Wirkungskreise nicht zu versagen, vermochten Kant der Heimat und dem gewohnten Kreise abspenstig zu machen. „Alle Veränderung", schreibt er an M. Herz, „macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes

gibt, und ich glaube auf diesen Instinkt meiner Natur achten zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünne und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will.“ Er fühlte, daß noch eine große Aufgabe auf ihm liege, der Neubau der Philosophie: in der Dissertation über Form und Prinzipien der sensiblen und intelligiblen Welt, womit er 1770 das Ordinariat angetreten, hatte er die ersten Linien zu einem Grundriß für den Neubau gezogen.*)

*) Über Kants Amtseinkommen seit 1770 A. Warda in der Altpreuß. Monatsschr., XXXVIII, 389 ff.: Das Gehalt betrug nebst wechselnden Emolumenten von 1775—79 236 Thlr. 76 Gr. 12 Pfg.; in den folgenden 5 Jahren 264 Thlr. 62 Gr. 4 Pfg. Seit 1786 erhöhte sich der Betrag (er wurde Senator und Senior der Fakultät) auf 417 Thlr. 36 Gr. 4 Pfg. Im Jahre 1789 erhielt er noch eine besondere persönliche Zulage von 220 Thlr., sodaß sein Amtseinkommen sich nun auf 725 Thlr. 60 Gr. 9 Pfg. belief. — Sein Vermögen betrug bei seinem Tode 21352 Thlr.; darunter der Wert des Hauses mit 3370 Thlr. und der Auktionserlös mit 507 Thlr. Für den Druckbogen der Kritik d. r. V. erhielt er 4, für den der Kritik der Urt. 6 Thlr. — Von Titeln und Orden, wie sie gegenwärtig zur anständigen Ausstattung eines Professors gehören, hat der Biograph Kants überhaupt nichts zu berichten. Vielleicht hätte Kant darin nicht so sehr eine Steigerung des Ansehens des Standes, als eine Minderung seiner Unabhängigkeit gesehen. Ob Friedrich der Große von Kant mehr als den Namen gehört hat? Es läßt sich nicht ausmachen; er sah das ganze deutsche Gelehrtenwesen tief unter sich, und so ist vielleicht auch der Name des berühmtesten unter den preußischen Professoren unter der Schwelle des königlichen Bewußtseins geblieben. — Ich lasse den letzten Satz stehen, obwohl mich Herr Cohen in Marburg aus dem Schatz seiner Gelehrsamkeit hat belehren wollen, daß der König einmal Kant als Redner und Meister des deutschen Stils gepriesen habe. Es ist Herrn Cohen dabei das Malheur widerfahren, daß er in blindem Vertrauen zu seinem Gewährsmann, dem Geschichtsschreiber der Berliner Akademie Bartholmèss, Kant mit dem Hofprediger Quandt, der an einer Stelle der Schrift über die deutsche Literatur genannt wird, verwechselt; hoffentlich paßt auf Quandt das Lob des Königs besser als auf Kant, den als *orateur* um seiner *langue harmonieuse* willen rühmen zu hören wohl hätte stutzig machen können. Blinder Eifer schadet nur.

Im Jahre 1781 erschien endlich die Kritik der reinen Vernunft, die Erfüllung des mit der Dissertation gegebenen Versprechens. Sie ist Zedlitz gewidmet.

Die fernere Lebensgeschichte Kants ist die Geschichte der Entstehung seiner Werke und der Wirkung, die sie auf die Zeit übten. Die achtziger Jahre sind die Zeit intensivster schriftstellerischer Tätigkeit; alle Hauptwerke zur kritischen Philosophie sind in diesem Jahrzehnt abgefaßt, vor allem die drei Kritiken; in den neunziger Jahren ließ allmählich die Kraft nach. Seit der Mitte der achtziger beginnt die Wirksamkeit der neuen Philosophie, sie gewann ihre ersten Anhänger. In dem Briefwechsel liegt jetzt dieses erste Stadium der Ausbreitung vor unsern Augen, wobei es denn neben überschwänglichen Äußerungen der Verehrung des Meisters auch nicht an der Kehrseite, an jugendlicher Überhebung gegen die „Feinde" der guten Sache fehlt. Jena wurde der erste Stützpunkt der neuen Lehre: hier wirkten Chr. G. Schütz, der Herausgeber der einflußreichen Jenaischen Literaturzeitung, und K. L. Reinhold, der Verfasser der „Briefe über die Kantische Philosophie", dann auch Schiller und Fichte. In den neunziger Jahren hatte die neue Philosophie fast schon auf allen deutschen Universitäten, auch auf den katholischen, ihre Vertreter. Und aus allen Gegenden Deutschlands machten sich Verehrer nach dem fernen Osten auf, den Bringer des neuen Lichts zu begrüßen, unter ihnen einer der ersten J. G. Fichte.*) Wenn der Däne Baggesen Kant den zweiten Messias nennt, oder der Jenaer Schütz bei der Lesung der Kritik der praktischen Vernunft den Trieb zu „adoriren" empfunden zu haben bekennt, so fallen solche Äußerungen nicht allzusehr aus dem Stil, der in dem Verkehr der Jünger mit dem Meister herrscht.

An der Königsberger Universität nahm Kant seit den achtziger Jahren weitaus die erste Stelle ein; er hat der

*) Der nicht uninteressante Bericht über die Begegnung der beiden Männer in Fichtes Leben von s. Sohn J. Fichte II², S. 129 ff.

abgelegenen Hochschule zum erstenmal in ihrem Leben einen europäischen Namen verschafft. Um seine nächste Umgebung zu bezeichnen, setze ich die Namen der Kollegen in der philosophischen Fakultät her; es waren ihrer im Jahre 1789 (nach Baczko, Gesch. u. Beschr. Königsb. 1789, S. 431) nur sechs: Reusch für Physik, Kraus, Kants Schüler und Hausfreund, für praktische Philosophie, Mangelsdorf für Dichtkunst und Beredsamkeit sowie für Geschichte, Hofprediger Schulz, Kants Schüler und Kommentator, für Mathematik, Hasse für orientalische Sprachen, Wald für griechische Sprache. Dazu kamen noch ein Extraordinarius für Beredsamkeit und vier lesende Magister.

Ich lege hier eine Bemerkung über Kants äußere Lebensführung ein. Seine Einrichtungen und Lebensgewohnheiten waren sehr einfach und ganz aus dem Gesichtspunkt der leiblichen und geistigen Hygiene geregelt. Seine von Jugend auf schwächliche Leibesbeschaffenheit (er war klein und hatte eine eingebogene Brust, die Lunge und Herz beengte), hatte seine Aufmerksamkeit früh auf Diätetik gelenkt, als guter Lebenskünstler brachte er es durch Vorsicht und Sorgfalt dahin, daß dem Geist bis in ein hohes Alter hinein aus dem leiblichen Leben wenig Störungen erwuchsen. Er blieb unverheiratet, nicht aus Grundsatz oder aus Feindschaft gegen das weibliche Geschlecht; er spricht (besonders in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen) vom „Frauenzimmer“ mit Achtung und malt von seinem Charakter ein liebenswürdiges Bild, mit einem Anhauch französischer Galanterie, wie es in der Zeit lag. Es wird erzählt, daß er zweimal im Begriff stand, einen Antrag zu tun, aber in allzu großer Bedenklichkeit die Gelegenheit verpaßte. Doch mag eine Abneigung, noch im höheren Alter die Verbindlichkeiten des Familienlebens auf sich zu nehmen, den Ausschlag gegeben haben. Übrigens gehörte er nicht zu den mürrisch-einsiedlerischen Junggesellen, wie Schopenhauer; der Geselligkeit nicht abgeneigt, besaß er eine Gabe leichter

und liebenswürdiger Unterhaltung; er bewegte sich leicht und frei auch in den Formen des vornehmen Lebens. Seinen Umgang wählte er nicht vorzugsweise aus dem akademischen Kreise; er liebte es, auch mit Leuten von Welt, mit Beamten, Kaufleuten, Buchhändlern u. s. f. zu verkehren. Erst in den achtziger Jahren kaufte er sich ein Haus (in der Prinzessinnenstraße, es hat 1893 einem Neubau weichen müssen) und richtete sich einen eigenen schlichten Haushalt, mit Diener und Köchin, ein. Zu Mittag sah er gern ein paar Gäste bei sich, regelmäßig einen oder zwei, meist aus seinen jüngeren Freunden und Schülern ausgewählt, hin und wieder einen etwas größeren Kreis, bis zu fünf. Seine Tagesordnung war streng geregelt; er stand um 5 Uhr auf, arbeitete bis zum Beginn der Vorlesungen um 7 oder 8, und wieder von 9 oder 10 Uhr bis zur Tischzeit um 1 Uhr. Die Mittagsmahlzeit, die einzige, die er in späteren Jahren einnahm, liebte er bei guter Unterhaltung auszudehnen, wohl auf zwei oder drei Stunden. Dann wurde ein Spaziergang von einer Stunde gemacht, und der Rest des Tages gehörte der Lektüre und der Meditation. Um 10 Uhr legte er sich zur Ruhe.

So verlief ein Tag wie der andere. Unterbrechungen dieser einförmigen Regelmäßigkeit des Lebens fanden kaum statt. Die Ferien waren in dem der Arbeit mehr als der Feier geneigten Zeitalter der Aufklärung sehr kurz; Reisen wurden nicht gemacht; Kant ist in den letzten Jahrzehnten seines Lebens nicht mehr über die engste Umgebung Königsbergs hinausgekommen. Der Kreis seiner anschaulichen Weltkenntnis blieb ein sehr enger; fremde Städte und Länder kannte er nur aus Büchern; der erste akademische Lehrer der physischen Geographie hat nie ein Gebirge mit eigenen Augen gesehen. Das Meer und der Strand sind ihm allerdings aus der Anschauung bekannt gewesen.

Für alles das mußte die Lektüre entschädigen, die Bücher waren ihm, einem richtigen Gelehrten alter Zeit,

seine Welt. Und hier liebte er nicht das Abstrakte, sondern das Anschauliche. Vor allem waren ihm Reisebeschreibungen und Werke naturwissenschaftlichen Inhalts wert, er ließ sie sich ungebunden aus dem Buchladen (er wohnte längere Zeit bei dem Buchhändler Kanter) heraufgeben. Sein Schüler und Freund Kraus erzählt, daß er gern beim Schreiben ein neues Buch neben sich liegen hatte, in das er, wenn der Geist ermüdete, von Zeit zu Zeit hinein sah, um sich zu erholen. Aus der schönen Literatur liebte er vorzüglich witzige und satirische Schriften, so den Hudribras, Don Quichote, Swift, Lichtenberg, auch Montaigne gehörte zu seinen Lieblingsautoren (Reicke, Kantiana, 14 ff.). Eine starke Abneigung hatte er, wie gegen alles Weichliche, Sentimentale, Schwärmerische, so gegen empfindsame Romane, weinerliche Trauerspiele u. dgl., wie dem Leser seiner ethischen und ästhetischen Schriften genugsam bekannt ist

Was das Verhältnis Kants zu den öffentlichen Lebensordnungen anlangt, so stand er dem Staat und der Kirche seiner Zeit kühl und innerlich fremd gegenüber. Er war zu sehr Philosoph und Weltbürger, um für den Staat, in dem er lebte, ein persönliches Gefühl der Anhänglichkeit zu haben, was übrigens dieser Staat im Grunde auch weder verlangte noch erwartete: er kannte nur Untertanen, nicht Staatsbürger, er forderte Gehorsam, nicht spontane Tätigkeit. Übrigens darf man nicht vergessen, daß Kants Heimatsland mit dem brandenburgischen Staat damals erst in ziemlich lockerer Verbindung stand. Gegen den Vertreter der Aufklärung auf dem preußischen Thron empfand er lebhafte Dankbarkeit für die von ihm gewährte Freiheit des Denkens; und auch für die Gesetzmäßigkeit des Regiments und die strenge Aufrechterhaltung des Rechts hatte er Anerkennung und Hochschätzung. Im übrigen gehörte er schwerlich zu den unbedingten Bewunderern des Königs. Seinen Abscheu vor dem Krieg, dieser „Geißel des Menschengeschlechts“, diesem „Zerstörer alles Guten“, vor

allem vor dem ohne Not um dynastischer Interessen willen unternommenen Krieg, hat er so oft und unbedingt ausgesprochen, daß man nicht umhin kann, auch die Kriege Friedrichs des Großen in das Urteil einzuschließen. Von dem Enthusiasmus, den die Taten des einer feindseligen Welt sich erwehrenden Königs in dem jungen Goethe erregten, ist bei Kant nichts zu spüren; freilich dem Frankfurter blieb der Krieg fern genug um auf die Phantasie zu wirken; in Preußen hatte man die bittere Wirklichkeit allzu nahe. Auch die Kargheit der Fridericianischen Regierung gegen Schulen und Universitäten war eine Folge der Anspannung aller Kräfte für den Krieg. Kant weist wiederholt mit Bitterkeit darauf hin, daß der Staat nur für den Krieg Mittel habe. Übrigens ist unverkennbar eine starke Abneigung gegen alles höfische Wesen bei unserem gut bürgerlichen Philosophen tief eingewurzelt, und man wird annehmen dürfen, daß sie durch die französischen Hofphilosophen des Königs (man denke an de la Mettrie) nicht gemindert worden ist. Kein Zweifel ist auch, daß Kants politische Sympathien einer anderen Staatsform als der absolutistisch-dynastischen gehörten, einem Volksstaat, wie er eben in Nordamerika aufkam, und wie er am Anfang der Revolution auch in Frankreich entstehen zu wollen schien. Es sind dies die beiden politischen Bewegungen seiner Zeit, für die Kant lebhafte Teilnahme empfand. Noch im Jahre 1798, als der Enthusiasmus für die französische Revolution in Deutschland sonst schon ziemlich verflogen war, spricht er von dieser Begebenheit, trotz seiner entschiedenen, ja übertrieben klingenden Verurteilung der Hinrichtung des Königs, als von der hoffnungsvollen Wende der Zeiten; er sieht aus der Republikanisierung der Staaten die Saat des ewigen Friedens hervorsprießen (VII, 399 ff.).

Auch das Verhältnis Kants zur Kirche war nicht ein persönliches, es beruhte auf verstandesmäßiger Schätzung. Er hatte ein Verständnis für die geschichtliche Notwendig-

keit der Kirche, für ihre Leistung in der Disziplinierung und Moralisierung des Volkes. Aber für seine Person hatte er keine kirchlichen Bedürfnisse; am Gottesdienst nahm er nicht teil. Vielleicht wirkte hierin auch ein Übermaß von gottesdienstlichen Übungen nach, zu denen er in der Jugend war angehalten worden. Alle „schwärmerische" Frömmigkeit war ihm zuwider, er empfand die Affektation einer persönlichen Intimität mit den himmlischen Mächten als Selbstüberhebung und Eitelkeit, der Überhebung verwandt, womit die Günstlinge irdischer Machthaber auf die gemeinen Sterblichen herabzublicken pflegen. Für das echte Christentum hat er eine lebhafte Empfindung der Achtung, so auch für seinen Urheber, in dem er das Urbild moralischer Vollkommenheit erblickt. Auch für die Bibel, mit der er von Jugend auf sehr gut bekannt war, hat er sich zeitlebens eine hohe Schätzung bewahrt. Auf einem der losen Blätter, welche die Königsberger Bibliothek bewahrt (Convolut G, 1, II), heißt es: „Das Entstehen der Bibel als eines Volksbuchs ist die größte Wohltat, die dem menschlichen Geschlecht je widerfahren ist. Ein jeder Versuch sie geringschätzig zu machen oder sie gar mit den Theophilanthropen ganz eingehen zu lassen, ist Frevel an der Menschheit; und wenn es ja Wunder geben soll, so ist dieses Buch, in welchem die Wundererzählungen nur zur historischen Bestätigung dessen, was Religion durch die Vernunft gebietet, beiläufig vorkommen, das größte Wunder selbst, nämlich ein ohne griechische Weisheit von Laien zusammengetragenes System von Religions- und Glaubenslehren, welches mehr als irgend eines Wirkung aufs menschliche Herz zur moralischen Besserung desselben ausgeübt hat."

Die neunziger Jahre brachten dem alternden Mann den ersten und einzigen, äußerlich zwar rasch überwundenen, innerlich ihn tief erregenden Konflikt. Der Nachfolger Friedrichs des Großen hatte 1788 auf Zedlitz' Platz einen pfäffisch gesinnten Streber, den ehemaligen Prediger Wöllner,

gestellt, mit dem er durch rosenkreuzerische Geheimbündelei und Feindschaft gegen die Aufklärung verbunden war. Es begann nun, anhebend mit dem Religionsedikt vom 9. Juli 1788, die systematische Ausrottung der Aufklärung in Preußen. Durch Zensur und Inquisition, durch Absetzungen und Strafen unternahmen Friedrich Wilhelm II. und Wöllner den Geist des Vorgängers zu bannen, ein rechtes Regiment pfäffischen Ressentiments: es war, als ob man für alle Kränkungen, die der Spötter auf dem Thron den „Pfaffen“ und auch den Frommen im Lande zugefügt hatte, lang bewahrte Rache nehmen müsse.*)

Kant, dessen Philosophie dieser Regierung nicht anders als anstößig sein konnte, der auch aus seiner politischen Stellungnahme, besonders auch zu den Ereignissen in Frankreich, die damals die ganze Welt erregten, kein Geheimnis machte, geriet unmittelbar in Konflikt mit ihr zuerst durch sein Werk „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“ Er hatte es bruchstückweise in Biesters Berliner Monatsschrift erscheinen lassen wollen; aber schon das zweite Stück wurde von der Zensur zurückgewiesen. Er ließ dann die Schrift unter der Zensur der jenaischen philosophischen Fakultät als Buch drucken. Im Jahre darauf traf ihn ein vom 1. Oktober 1794 datierter Kabinetsbefehl folgenden Inhalts: „Unsere höchste Person hat mit großem Mißfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heil. Schrift und des Christentums mißbraucht. — — Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafte Verantwortung und gewärtigen uns von Euch, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen; sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu verwenden, daß unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter

*) Über Wöllner s. Bailleu in der Allg. Deutschen Biographie.

Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt."

Kant antwortete hierauf in einer Eingabe, worin er zuerst sich wegen der erhobenen Vorwürfe freimütig verteidigt, auch an dem Recht des Gelehrten (im Unterschied von dem ‚Volkslehrer'), in Religionssachen selbständig sein Urteil zu bilden und bekannt zu machen, mit Entschiedenheit festhält, dann aber in dem Schlußworte auf den Gebrauch eben dieses Rechts für die Folge verzichtet: um auch dem mindesten Verdacht vorzubeugen, halte er es für das Sicherste, „hiermit als Ew. Maj. getreuester Untertan feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde."

Auf einem Zettel aus seinem Nachlaß findet sich dazu folgende Betrachtung: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige ist, ist Untertanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen." Die Wendung „als Ew. Maj. getreuester Untertan" will er später mit Fleiß hinzugefügt haben, um sich nicht über die Lebensdauer des Königs zu verpflichten.*)

*) Kant selbst hat diese Verhandlungen nach dem Tode des Königs veröffentlicht in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten" (VII, 323). Der Nachfolger, Friedrich Wilhelm III., entließ Wöllner und hob die Zensur wieder auf. Vgl. W. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1890, S. 418 ff.; E. Fromm, Kant u. d. Preuß. Zensur 1894; am eingehendsten jetzt E. Arnoldt, Altpreuß. Monatsschr. Bd. 34, S. 345 ff. (1897), mit einsichtigem und billigem Urteil. — Durch eine Mitteilung von E. Fromm aus den Akten des Geh. Staatsarchivs (Kantstudien III, 142 ff.) ist jetzt festgestellt, daß der König persönlich zum Vorgehen gegen Kant trieb. In einem Brief vom 30. März 1794 wies er Wöllner, der ihm zu langsam und gelinde vorging, an: „Zu Frankfurt ist Steinbart, der auch da wird fortmüssen; zu Königsberg Hasse, der ein Hauptneologe ist;

Daß in dieser feierlich übernommenen Schweigepflicht mehr Vorsicht als Mut zur Erscheinung kommt, wird nicht zu leugnen sein. Am Ende hätte der siebzigjährige die in Aussicht gestellten „unangenehmen Verfügungen“ ruhig abwarten können; über das Verbot der Schriften und etwa noch die Entziehung seiner Gehaltszulage wäre man in Berlin doch kaum hinausgegangen. Indessen, Kant war nicht von dem Stoff, aus dem Märtyrer gemacht werden; und er mochte sich trösten; alles Hauptsächliche hatte er gesagt. So wählte er, was seiner Natur gemäß war, das Schweigen und den Frieden. Freilich, hätte er wie der siebzigjährige Sokrates in ähnlicher Lage tat, erklärt: er habe noch einen höheren Beruf in der Welt, als die ihm durch königlich preußische Bestallungsurkunde verliehene Professur, und diesem Beruf, die Wahrheit zu lehren und den Irrtum und die Lüge zu bekämpfen, wolle und könne er nicht untreu werden, so würde ein Blatt seiner Lebensgeschichte und ein Blatt der Geschichte der deutschen Philosophie sich stattlicher ausnehmen, als nun der Fall ist.*)

Übrigens wird man bei dem Urteil nicht außer Acht lassen dürfen, daß Kant zur Zeit des Konflikts den Höhepunkt des Lebens und der Kraft hinter sich hatte. Schon seit 1789 klagen seine Briefe öfters über die Abnahme der Kräfte (Briefw. II, 275). Er selbst hatte sich schon vor der Kabinetsordre im Hinblick auf sein Alter vom Krieg dispensiert. Auf eine Aufforderung des Buchhändlers Spener vom J. 1793, einen früheren Aufsatz (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) „mit auf gegenwärtige Zeitumstände gerichteten Zusätzen“ wieder abdrucken zu lassen, antwortete er ablehnend mit

desgleichen mit Kantens schädlichen Schriften muß es auch nicht länger fortgehen.“ „Diesem Unwesen muß absolut gesteuert werden, eher werden wir nicht wieder gute Freunde.“

*) Daß sein Verhalten doch auch damals allzu gefügig gefunden wurde, zeigt ein Brief Biesters (Briefw. II. 516). Nicolais Urteil bei Hettner, Literaturgesch. II, 2, 30.

Hinweis auf seine 70 Jahre: „in diesem Reste eines halben Lebens ist es Alten wohl zu raten, das *non defensoribus istis tempus eget* und sein Kräftemaß in Betrachtung zu ziehen, welches beinahe keinen andern Wunsch, als den der Ruhe und des Friedens übrig läßt". Und vorher: „Wenn die Starken in der Welt im Zustand des Rausches sind, er mag nun von einem Hauche der Götter oder einer Mufette herrühren, so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu raten, daß er sich ja nicht in den Streit mische." (Briefw. II, 402).

Eine weitere starke und plötzliche Herabsetzung der geistigen Kräfte trat 1796 ein; er mußte die Vorlesungen aufgeben und allmählich kam nun jener trübselige Zustand der Senilität über ihn, worin er noch eine Reihe von Jahren ausharren mußte. Die Kraft zu arbeiten war dahin, nicht aber der Trieb; er saß immer noch am Schreibtisch, die Feder ging über das Papier, die Gedanken bewegten sich kraftlos und unsicher in den alten Geleisen, wie es das hinterlassene Manuskript vom Übergang von der Metaphysik zur Physik zeigt. Aus dem Anfang dieses Zustandes haben wir einen Brief an Garve, den man nicht ohne Bewegung lesen kann. Garve, der an unheilbarer, schmerzlicher Krankheit (Gesichtskrebs) litt, hatte kurz vor seinem Tode Kant seine letzte Schrift (Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre) dediziert und sein Urteil darüber erbeten. Kant antwortete gleich (21. Sept. 1798)*): „Ich eile den Empfang Ihres liebevollen und seelenstärkenden Buchs und Briefes zu melden. Die erschütternde Beschreibung Ihrer körperlichen Leiden, mit der Geisteskraft, über sie sich wegzusetzen, und fürs Weltbeste noch immer mit Heiterkeit zu arbeiten, verbunden, erregen in mir die größte Bewunderung. Ich weiß nicht, ob das Los, was mir gefallen ist, von Ihnen nicht noch schmerzhafter empfunden werden möchte: nämlich für Geistes-

*) Abgedruckt bei A. Stern, Über die Beziehungen Garves zu Kant, S. 43.

arbeiten, bei sonst ziemlichem körperlichem Wohlsein, wie gelähmt zu sein; den völligen Abschluß meiner Rechnung in Sachen, welche das Ganze der Philosophie betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen, obwohl ich mir der Tunlichkeit dieser Aufgabe bewußt bin: ein Tantalischer Schmerz." Doch fügt er hinzu, hoffe er noch, daß die „jetzige Desorganisation", die vor etwa anderthalb Jahren mit einem Katarrh angefangen habe, nicht dauernd sein werde. „Die Aufgabe, mit der ich mich jetzt beschäftige, betrifft den Übergang von den metaph. Anf. Gr. d. N. W. zur Physik. Sie will aufgelöst sein, weil sonst im System der kritischen Philosophie eine Lücke sein würde. Die Ansprüche der Vernunft darauf lassen nicht nach; das Bewußtsein des Vermögens dazu gleichfalls nicht; aber die Befriedigung derselben wird, wenn gleich nicht durch völlige Lähmung der Lebenskraft, doch durch immer sich einstellende Hemmungen derselben bis zur höchsten Ungeduld aufgeschoben."

Am 12. Februar 1804 nahm ihn endlich, nachdem er die Beschwerden und Trübsale des Alters und der Einsamkeit bis auf den Grund gekostet hatte, ein barmherziger Tod hinweg. Das letzte Wort, das man von ihm hörte, war ein dankbar ablehnendes „Es ist gut".

Seine Heimatstadt und Universität ehrten ihn hoch; sein Andenken ist dort, und nicht bloß dort, noch heute lebendiger als das irgend eines andern deutschen Philosophen.

Über seinem Grabe am Dom, in der von Freunden errichteten *Stoa Kantiana,* liest man die Worte aus der Kritik der praktischen Vernunft:

Der gestirnte Himmel über mir,
das moralische Gesetz in mir.

Sie bezeichnen in der Tat die beiden Pole seines Denkens: der Kosmos, der Gegenstand des vollkommensten Wissens, war der Gegenstand seiner Jugendliebe; das

moralische Gesetz, der Gegenstand der letzten und höchsten Gewißheit, ist der Gegenstand eines fast mystischen Enthusiasmus seines Alters.

2. Kants Charakter.

In einer oft angeführten Stelle eines Briefs an M. Mendelssohn vom 8. April 1766 macht Kant über sich selbst folgende Bemerkung: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschließung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige, worin ich niemals geraten werde, nachdem ich schon den größten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellbaren Gesinnung entspringt, das größeste Übel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiß niemals begegnen wird.“ Er fügt hinzu: „Zwar denke ich vieles mit der allerklärsten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“ (VIII, 672).

Zwei Züge treten in dieser Selbstcharakteristik hervor: Kant schreibt sich einen kraftvollen Willen, aber kein starkes Naturell zu. In der Tat sind das zwei Grundzüge seines Wesens. Kant ist nicht eine starke, kampffreudige Natur, wie Lessing oder Luther. Er ist ein stiller, der inneren Durchbildung seiner Gedanken, nicht ihrer Durchsetzung nach außen lebender Gelehrter. Lärm und Streit sind ihm zuwider, schon die gelehrte Kontroverse ist ihm verhaßt. Dem, was ihm nicht gemäß ist, weicht er am liebsten aus. Ein wenig von der Schüchternheit, die dem Knaben anhing, ist auch dem Mann eigen geblieben. Es ist nicht zufällig, daß wir jenes Wort: er werde nie etwas

sagen, was er nicht denke, aber freilich auch nicht den Mut haben, alles was er denke zu sagen, mehr als einmal von ihm hören.

Auf der andern Seite hat er einen starken und zuverlässigen Willen. Er ist ein Mann, der sich durch seinen Willen zu dem gemacht hat, was er ist. Er regelt sein ganzes Leben nach Grundsätzen, wie das diätetische und ökonomische, so auch das sittliche Gebiet. Im Leben ist er das vollendete Gegenstück zu dem Mann, der als Schriftsteller ihn so unwiderstehlich anzog, zu Rousseau. Ist dieser willenlos dem Temperament hingegeben, mit einer starken Neigung zur Ungebundenheit, zum Vagantentum, eine Zigeunernatur, so ist Kant ein Freund der Ordnung bis zur Pedanterie. Nichts ist dem Belieben, der Eingebung des Augenblicks überlassen, die Vernunft ist alles, die Natur ist nichts, nichts als das Substrat für die Vernunfttätigkeit. Kant hat sich augenscheinlich selber als Modell für seine Moralphilosophie gesessen: der Mann des vernünftigen Wollens, des Handelns nach Grundsätzen, das ist der vollkommene Mann. Alles Geniemäßige, mitsamt dem Kultus der „schönen Seele“ (deren Erfinder eben Rousseau war), ist ihm zuwider. Vielleicht darf man auch sagen: zwischen Kantischer Moral und altpreußischem Wesen besteht eine innere Verwandtschaft; die Auffassung des Lebens als Dienst, die Neigung zum Reglementieren, ein gewisser Unglaube an die menschliche Natur, zusammenhangend mit einem gewissen Mangel an Naturfülle des Lebens, das sind gemeinsame Züge. Es ist ein höchst achtbarer Typus menschlichen Wesens, der uns hier entgegentritt; nicht ein liebenswürdiger: er hat etwas Kaltes und Strenges, das in dürftigeren Naturen wohl auch zu pharisäischer Pflichtmäßigkeit und Selbstgerechtigkeit, verbunden mit doktrinärer Rechthaberei ausartet. Hiergegen ist Kant durch den Adel seiner Gesinnung und die vollkommene Aufrichtigkeit gegen sich selbst geschützt. Auch fehlt es ihm nicht an echter Humanität und wahrem Wohlwollen. Sein Briefwechsel,

wie er jetzt in breiterer Fülle vorliegt, läßt manchen neuen Einblick in diese Seite seines Wesens tun. Aber auch in der Betätigung des Wohlwollens verleugnet sich jener Charakterzug nicht; sie fließt nicht unmittelbar aus der Fülle des Herzens, sondern geht durch ein reflektiertes Pflichtbewußtsein hindurch. Das deutsche Volk wird sich reich und glücklich schätzen dürfen, daß es neben diesem Typus auch für einen anderen in seinem Wesen Raum hat: für den reicheren, wärmeren, naturfreudigeren Typus des Südens, wie er im Leben und im Lebensideal Goethes und Schillers gleichzeitig seine Fassung und Darstellung erhalten hat.

Kant ist öfters, schon von Herder, mit Sokrates verglichen worden. Nicht mit Unrecht, es besteht zwischen ihnen eine Verwandtschaft des Wesens und Denkens. Als den Grundzug des persönlichen Wesens beider Männer kann man die Unabhängigkeit der Gesinnung und die völlige Freiheit von Eitelkeit bezeichnen. Ganz auf die Sache, auf ihre persönliche Lebensaufgabe gerichtet, sind sie gegen äußere Erfolge gleichgültig; der innere Beruf ist das Herrschende, äußere Stellung und Wirksamkeit dagegen von geringer Bedeutung. Das gilt selbst von schriftstellerischen Erfolgen; Sokrates hat sie überhaupt nicht gesucht, Kant ist fast 60 Jahre alt geworden, ehe er eine größere Wirksamkeit als Schriftsteller erreichte, und auch diese fast ohne sein Zutun: es wird selten ein Buch mit so wenig Rücksicht auf den Leser geschrieben sein als die Kritik der reinen Vernunft.

Nicht minder als im Charakter zeigen sie auch in der Art und Richtung des Denkens eine innere Verwandtschaft; sie geht sowohl auf das, was sie bejahen, als auf das, was sie verneinen. Gemeinsam ist ihnen die Abneigung gegen Wissensdünkel, prunkende Gelehrsamkeit und hochmütige Spekulation, sie schlägt bei beiden gern den Ton der Ironie gegen die sich blähenden Inhaber der großen Weisheit an. Wie vieles gibt es, nicht bloß auf

dem Krammarkt von Athen, sondern auch auf dem Jahrmarkt des Wissens, dessen ich nicht bedarf, das ist die Stimmung, womit Sokrates von den neumodischen Wissenschaften der Sophisten und den meteorischen Spekulationen der Physiker sich abwendet. Er hat gerade genug Kenntnis davon gewonnen, um ihres Unwertes in der Hauptsache gewiß zu sein: zum Wert und zum Glück des Menschen tragen sie nichts Wesentliches aus. Wie Sokrates, so ist Kant in seiner Jugend der Kosmologie und der Metaphysik mit heißem Bemühen nachgegangen; dann folgt er dem Beispiel des Sokrates, „der sich eine negative Philosophie in Ansehung der Spekulation, nämlich von dem Unwert vieler vermeintlicher Wissenschaften und von den Grenzen unseres Wissens gemacht hatte“. (Erdmann, Reflexionen II, 44). Nicht im Wissen, nicht in der Ausstattung des Geistes mit allem, was glänzt und gefällt, liegt der wahre Wert des Lebens, sondern in den schlichten Tugenden, in denen der geringe Mann den Großen und den Hochgelehrten oft überlegen ist. Und es fehlt bei Kant nicht jene sokratische Ironie gegen die großen Männer, die das Staunen der Menge durch ihre hohe Weisheit zu erregen wissen; sie richtet sich sowohl gegen die großen Metaphysiker, die auf den hohen Türmen der Spekulation wohnen, „um welche gemeiniglich viel Wind ist“, als gegen die „Cyklopen der Gelehrsamkeit“, die eine unermeßliche Last des Wissens schleppen, aber keinen Gebrauch davon zu machen wissen. Mit Sokrates urteilt Kant, daß Weisheit mehr ist als Wissen, und daß sie vorhanden sein kann bei wenig Wissen; was sie dagegen wesentlich voraussetzt, das ist das Wissen des Nichtwissens. Und so findet auch Kant: die eigentliche Aufgabe des Philosophen ist, zum Bewußtsein des Nichtwissens zu bringen. Selbst den Wert der Astronomie, der Lieblingswissenschaft seiner Jugend, ist er im Alter geneigt hierein zu setzen. „Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen, so heißt es in einer merkwürdigen Stelle der Kr. d. r. V. (III, 603), haben uns viel Bewun-

dernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft sich ohne diese Kenntnisse nie so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.“ — Die Kehrseite dieser „negativen Philosophie“ bilden aber bei beiden gleiche positive Überzeugungen: wie Sokrates der Skepsis der Sophisten die Logik in Gestalt der Definition, die Moral in Gestalt des gewissenhaften Wissens um das Gute, die Religion in Gestalt des Glaubens an das Göttliche entgegensetzte, so setzt Kant dem Skeptiker Hume seinen erkenntnistheoretischen Rationalismus, dem frivolen Libertinismus der französischen Philosophen seine altväterliche Moral, dem Spott der großen Geister und Hofatheisten den praktischen Vernunftglauben entgegen.

3. Kant als akademischer Lehrer.

Über vierzig Jahre hat Kant seinem Heimatland als Universitätslehrer mit großer Treue gedient. Er hat als solcher auf die Anschauungen der führenden Kreise des Landes einen tief gehenden Einfluß geübt; Jahrzehnte lang sind die Beamten und Geistlichen, die Lehrer und Ärzte des alten Preußens und auch der anstoßenden deutschen Gebiete im Osten wohl fast alle durch seine Schule gegangen. Die abgelegene und kleine Universität wurde durch ihn zeitweilig in die vorderste Reihe der deutschen Hochschulen gerückt.

Seine Vorlesungen umfassen, wie die Wolffs, das ganze Gebiet der Philosophie in ihrem alten Sinn, den Inbegriff der theoretischen Wissenschaften; nur die historischen Wissenschaften liegen außerhalb des Kreises. Ich gebe zunächst eine Übersicht, jedesmal das erste und das letzte Semester anmerkend, in dem er sie gelesen hat. Logik,

54 mal (1755/6, 1796), **Metaphysik**, 49 mal (1756, 95/96), **Moralphilosophie**, 28 mal (56/57, 88/89), **Naturrecht**, 12 mal (67, 88), **Encyklopädie der Philosophie**, 11 mal (67/8, 87), **Natürliche Theologie**, 1 mal (85/6), **Pädagogik**, 4 mal (76/7, 86/7), **Anthropologie**, 24 mal (72/3, 95/6), **Physische Geographie**, 46 mal (56, 96), **Theoretische Physik**, 20 mal (55/6, 87/8), **Mathematik**, 16 mal (55/6, 63), **Mechanische Wissenschaften**, 2 mal (59/60, 61), **Mineralogie**, 1 mal (70/71). Dazu kommen noch gelegentlich *privatissima* und, seit Antritt des Ordinariats, regelmäßige *disputatoria*.*)

Man sieht, drei Vorlesungen, Logik, Metaphysik und physische Geographie gehen als Hauptvorlesungen durch die ganze Lehrzeit hindurch. In den ersten Jahren als Privatdozent las er sie fast jedes Semester; seit 1770 wechselte er mit Logik im Sommer und Metaphysik im Winter, und zwar jetzt *publice*. Zu der alten Privatvorlesung über physische Geographie kam seit 1772 die An-

*) Mit Dank sind hier die Daten benutzt, die E. Arnoldt in seinem Werk: Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung (1894, abgedruckt aus der Altpreuß. Monatsschrift 1888—93) mit großer Sorgfalt und Umsicht aus allen zugänglichen Quellen, besonders aus den Senatsakten und den Lektionsverzeichnissen der Königsberger Universität, zusammengetragen hat. Die Daten sind, wie Arnoldt bemerkt, nicht ganz vollständig. — Das Kolleg über Mineralogie ist veranlaßt durch ein Reskript aus Berlin vom 21. Jan. 1770, das die Universität verpflichtete, „dahin Bedacht zu nehmen, daß künftighin nicht allein die Mineralogie historisch und praktisch, sondern auch die Bergrechte gehörig doziert würden“, welches Reskript selbst wieder vom Berg- und Hüttendepartement veranlaßt war (Warda, Altpreuß. Monatsschr. XXXVIII. S. 85, C. Bornhak, Gesch. der Preuß. Universitätsverwaltung S. 160). Ich notiere noch aus dem letzteren Werk (S. 149), daß die Königsberger Professoren durch Kabinetsordre von 1739, wie schon früher die Hallischen, aufgefordert worden waren, nützliche und gelehrte Abhandlungen in den Intelligenzblättern zu veröffentlichen. Die kleinen Abhandlungen Kants in den „Königsbergischen Frage- und Anzeigungsnachrichten“ von 1754 und 1756 mögen auch damit zusammenhangen.

thropologie, diese im Winter, jene im Sommer. Die mathematischen und naturwissenschaftlichen Vorlesungen fallen meist in den Anfang der Lehrtätigkeit, Mathematik hat er seit 1763 nicht mehr, Physik noch fünf mal als Professor gelesen. Ethik geht durch; Naturrecht, Anthropologie und Pädagogik treten erst seit Ende der sechziger auf: Pädagogik war öffentliches Pflichtkolleg, das den Professoren der philosophischen Fakultät durch Reskript aus Berlin abwechselnd zu lesen auferlegt wurde.

Die Zahl der gleichzeitig gelesenen Kollegien ist am Anfang sehr groß; 4, 5, 6 vier und mehrstündige Privatvorlesungen neben einander. Für ein Semester (1761) sind von ihm sogar 8 Vorlesungen, darunter ein *disputatorium* und ein *repetitorium*, angezeigt, allerdings wohl nicht alle gelesen worden. Dagegen hat er nachweislich im Winter 66/67 5 Privatkollegien mit 26—28 Stunden wöchentlich gelesen. Seit 1770 las er in der Regel drei, seit 1789 nur noch zwei vierstündige Privatkollegien, daneben eine Stunde Repetitorium.

Die Zahl der Zuhörer, die seit der Mitte der siebziger hin und wieder angegeben wird, erreicht in den öffentlichen Vorlesungen in den achtziger Jahren ihr Maximum mit etwa 100; in den Privatvorlesungen sinkt sie bis auf 20 und darunter.

Wir wenden uns zur Form seines Unterrichts. Zuerst ein Wort über die äussere Form. Wir finden bei Kant die beiden Formen des akademischen Unterrichts: Vorlesungen und Übungen; letztere unter verschiedenen Namen: *disputatorium*, *examinatorium*, *repetitorium*, auch *examinatorio-disputatorium*, *examinatorio-repetitorium*. Diese Übungen begleiten, seitdem er Ordinarius war, regelmäßig die öffentliche Vorlesung, im Sommer über Logik, im Winter über Metaphysik, anfangs mit zwei, später mit einer Stunde wöchentlich. Über die Form des Verkehrs des Lehrers mit seinen Hörern in diesen Stunden ist nichts Genaueres bekannt. Offenbar handelt es sich

um die zeitgemäße Umbildung der altüberlieferten Form der akademischen Disputation. Sie war im 18. Jahrhundert allmählich ganz obsolet geworden, was mit dem Absterben der alten aristotelisch-scholastischen Philosophie und dem Durchdringen der neuen, auf die modernen Wissenschaften gegründeten Philosophie, zunächst in der Gestalt des Wolffschen Systems zusammenhing. In einer Anzeige seiner Vorlesungen vom Jahre 1758 bezeichnet er als die Aufgabe des Disputatoriums: er werde darin „die in den vorigen Tagen abgehandelten Sätze polemisch betrachten", welches er für eines der vorzüglichsten Mittel halte, zu gründlichen Einsichten zu gelangen. (II, 25).*)

Die Vorlesungen lehnen sich regelmäßig, soweit es sich um rezipierte Disziplinen handelt, an vorhandene Textbücher, wie es übrigens die Unterrichtsverwaltung auch geradezu forderte; in einem Reskript des Ministers v. Zedlitz vom Jahre 1778 heißt es: „das schlechteste Kompendium ist gewiß besser als keines, und die *Professores* mögen, wenn sie soviel Weisheit besitzen, ihren *Autorem* verbessern, soviel sie können, aber das Lesen über *Dictata* muß schlechterdings abgeschafft werden. Hiervon ist jedoch der Professor Kant und sein Kollegium über die physische Geographie auszunehmen, worüber bekanntlich noch kein eben ganz schickliches Lehrbuch vorhanden ist." (Arnoldt 578.) Unter den von Kant gebrauchten Textbüchern nenne ich für die Logik Meier's Vernunftlehre, für die Metaphysik Baumgartens *Metaphysica;* beide sind von ihm vom Beginn bis zum Ende seiner Lehrtätigkeit gebraucht worden und tragen die Spuren des Gebrauchs an sich: seine Handexemplare sind auf eingehefteten Blättern und auf den Textblättern selbst mit zahllosen Bemerkungen beschrieben, die sich auf den Text beziehen, aber auch sich völlig von ihm loslösen.

*) In meiner Geschichte des gelehrten Unterrichts (II, 128 ff.) findet man eine eingehende Darlegung der Wandlungen, die der akademische Unterricht im 18. Jahrhundert erfahren hat. Ebendort (II, 253 ff.) die weiteren Wandlungen im 19. Jahrhundert.

So war auch die Art des Gebrauchs in den Vorlesungen nicht die, daß er den Text stehen ließ und kommentierte, sondern er nahm ihn nur zum Ausgangspunkt für kritische und auch völlig freie Darlegungen, so daß von dem Gedanken des Autors oft wenig oder nichts übrig blieb, als etwa das allgemeine Schema der Einteilung. Der Verfasser des Textes, sagt er in der Nachricht von seinen Vorlesungen (1765, II, 315), soll „nicht wie das Urbild des Urteils, sondern nur als eine Veranlassung über ihn, ja sogar wider ihn zu urteilen angesehen werden.“ Wozu denn eine Vorlesung über die dogmatisch-demonstrative Metaphysik Baumgartens dem Verfasser der Kr. d. r. V. reichlich Gelegenheit bot, die er freilich nicht immer voll ausnutzte, wie die herausgegebenen Nachschriften zeigen. Sie zeigen auch, daß ein Textbuch unter solchen Umständen doch mehr zum Hemmnis, als zum Anreiz und zur Beförderung der Gedankenmitteilung werden mußte, wie Arnoldt mit Recht bemerkt; man kann sich nicht leicht vorstellen, wie in diesem Durcheinander von dogmatischer und kritischer Betrachtung der Zuhörer sich zurechtfand.

Was die innere Form des Unterrichts anlangt, so entspricht sie der äußeren: sie ist nicht dogmatisch-scholastisch, sondern zetetisch-kritisch; sie will nicht eine vorhandene philosophische Doktrin vorlegen und einprägen, sondern zum Suchen und Erzeugen von Gedanken anleiten. Folgende Punkte treten hervor. Voraussetzung ist: die Philosophie ist nicht als ein fertiges System gegeben. Das war die Überzeugung, von welcher der hergebrachte scholastische Unterricht noch im 17. Jahrhundert ausging; es handelte sich um schulmäßige Tradition des autorisierten Systems, d. h. der mit der Kirchenlehre in Übereinstimmung gebrachten aristotelischen Philosophie. Im 18. Jahrhundert hatte die moderne Philosophie in dem System Wolffs die Form einer herrschenden, tradierbaren Schulphilosophie erreicht. Kant stellte sich von Anfang an dieser Anschauung mit der neuen Auffassung gegenüber:

„Philosophie kann überhaupt nicht gelernt werden, Mathematik, Physik, Geschichte kann gelernt werden; Philosophie nicht, es kann nur philosophieren gelernt werden. Schon darum kann Philosophie nicht gelernt werden, weil es sie als fertige, anerkannte Wissenschaft noch gar nicht gibt. Jeder philosophische Denker baut auf den Trümmern eines andern sein eigenes System, nie aber ist eines zustande gekommen, das in allen seinen Teilen beständig gewesen wäre. Man kann daher schon aus dem Grunde Philosophie nicht lernen, weil sie noch nicht gegeben ist." Aber auch wenn es sie gäbe, könnte sie nicht durch Lernen erworben werden: eine „gelernte" Philosophie hörte auf Philosophie zu sein, sie wäre bloß „historisches", nicht philosophisches Wissen (II, 313 ff., Logik Einl. III; Arnoldt, 374 ff.).

Es ist das Zeitalter der Aufklärung, das sich uns auch hierin ankündigt; das Herausführen aus der Unmündigkeit des Schülers zu selbständigem, auf eigener Einsicht beruhendem Urteil, das ist die neue Aufgabe, die sich der Universitätsunterricht zu stellen beginnt. Es ist das *bien raisonner*, das die Pädagogik Friedrichs des Großen allen Lehrern zum Ziel setzte.

Wie soll nun der Schüler philosophieren lernen? Kant antwortet: „durch Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft." Das Material zu diesen Übungen geben einerseits die Tatsachen der Natur und der Geschichte, andererseits die vorhandenen Versuche, die Tatsachen philosophisch zu konstruieren. Beide Wege führt Kant seine Schüler. Er läßt sich angelegen sein, erstens ihnen die Tatsachen zuzuführen, oder also sie zu den Tatsachen zu führen. Das ist die Bedeutung der beiden Vorlesungen, auf die er so großen Wert legt, der physischen Geographie und der Anthropologie. Der Fehler des bisherigen philosophischen Unterrichts, so führt er in der Nachricht von seinen Vorlesungen (1765) aus, ist der, „daß die Jugend frühe vernünfteln lernt, ohne genugsame historische Kenntnisse." Man bringt ihr, ehe der Verstand durch Übung

gereift ist, allzu frühe allgemeine Begriffe bei: „daher entspringen die ewigen Vorurteile der Schulen, welche hartnäckiger und öfters abgeschmackter sind, als die gemeinen, und die frühkluge Geschwätzigkeit junger Denker, die blinder ist, als irgend ein anderer Eigendünkel, und unheilbarer, als die Unwissenheit.“ Um diesen Übeln zu begegnen, schicke er dem Vortrag der Metaphysik etwas aus der empirischen Psychologie und der Körperlehre voraus; und ebenso zeige er in der Tugendlehre erst dasjenige, was geschieht, ehe er anzeige, was geschehen soll. Endlich, diene die Vorlesung über physische Geographie dazu, dem Hörer in der ersten Abteilung den jetzigen Zustand der Erde, in der zweiten den Menschen in seiner natürlichen Gestalt, in der dritten den Zustand der Staaten und Völkerschaften vor Augen zu führen und ihm so einen Vorrat angenehmer und belehrender Kenntnisse zu verschaffen. Hieran schloß sich dann seit 1772 die zweite derartige Vorlesung, die Anthropologie, die nun in regelmäßigem Wechsel mit der physischen Geographie gelesen wurde. In einem Briefe an Herz 1773 (VIII, 696) spricht er sich über die Aufgabe dieser Vorlesung, die er zu einer ordentlichen akademischen Disziplin zu machen gedenke, aus: er arbeite daran, „aus dieser sehr angenehmen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit, der Klugheit und selbst der Weisheit für die akademische Jugend zu machen, welche nebst der physischen Geographie von allen andern Unterweisungen unterschieden ist und Kenntnis der Welt heißen kann.“

Auch den andern Weg, den Weg durch die Geschichte der Philosophie, führte Kant seine Hörer. Er pflegte in den Einleitungen zu seinen Vorlesungen historische Exkurse und ebenso bei den einzelnen Problemen Rückblicke auf die Doktrinen seiner Vorgänger zu werfen. (Arnoldt 386). In der Encyklopädie und auch in der Logik gab er einen kurzen Abriß der Geschichte der Philosophie.

Man sieht, Kant hat dem gelehrten Unterricht den Weg gewiesen, den er seitdem gegangen ist: an die Stelle

des früheren akademischen Unterrichts in den logischen und metaphysischen Wissenschaften ist in dem sehr erweiterten Gymnasialkursus der Unterricht in den Realwissenschaften, Geschichte und Naturwissenschaft, getreten; und auf der Universität hat der Unterricht in der Geschichte der Philosophie sich auf Kosten des dogmatischen Unterrichts vielleicht schon allzusehr vorgedrängt.

Das Ziel aber seines Unterrichts war nicht „Philosophen von Gewerbe", sondern durch Philosophie selbstdenkende und rechtschaffen gesinnte Männer zu bilden, oder, wie er in einem Briefe an Herz den „Hauptzweck seines akademischen Lebens" definiert, „gute und auf Grundsätze errichtete Gesinnungen zu verbreiten und in gut geschaffenen Seelen zu befestigen, um dadurch der Ausbildung der Talente die einzig zweckmäßige Richtung zu geben" (VIII, 703). Kants Zuhörer waren Angehörige aller Fakultäten, zukünftige Geistliche, Lehrer, Richter und Ärzte. Das Eine, was ihnen allen nottut, ist Weisheit, die Fähigkeit, den wahren Wert aller Erkenntnis aus der Bestimmung des Menschen zu erkennen. „Wissenschaft hat einen innern wahren Wert nur als Organ der Weisheit. Als solche ist sie freilich unentbehrlich" (Logik, Einl. III.). Aber ohne Weisheit ist sie ein gefährlicher Besitz, der die Tendenz hat dünkelhaft, ungeschlacht und inhuman zu machen. Dem zu wehren ist nun eben die Aufgabe des akademischen Lehrers der Philosophie; das sokratische Prüfen (ἐξετάζειν) ist sein Beruf. In einer der von Erdmann veröffentlichten Reflexionen (II, 60) findet sich eine vortreffliche Darlegung der Sache. Kant liebt, wie schon früher bemerkt, einen ungeschlachten Gelehrten einen Cyklopen zu nennen. Er findet solche Cyklopen in allen vier Fakultäten: „der Cyklop der Literatur (der Philolog) ist der trotzigste; aber es gibt Cyklopen von Theologen, Juristen, *medicis*, auch Cyklopen von Geometern". Was sie zu Cyklopen macht, ist nicht die Stärke, sondern die Einäugigkeit; sie sehen die Dinge nur aus einem Gesichtspunkt, dem ihrer Spe-

zialität. Die Aufgabe der Philosophie ist nun, dem Jünger der Wissenschaft ein zweites Auge einzusetzen, „welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkt anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die Humanität der Wissenschaft". „Einem jeden aber muß ein Auge aus besonderer Fabrik beigesellt werden: dem *medicus* Kritik unserer Naturerkenntnis, dem Juristen unserer Rechts- und Moralerkenntnis, dem Theologen unserer Metaphysik, dem Geometer Kritik der Vernunfterkenntnis überhaupt. Das zweite Auge also ist das der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaß der Größe unserer Erkenntnis haben."

Man wird sagen dürfen, daß damit die Idee eines akademischen Unterrichts in der Philosophie für alle Zeiten gültig bezeichnet ist. Und die Aufgabe wird, da das Cyklopentum in dem seither abgelaufenen Jahrhundert so mächtig gewachsen ist, heute nicht minder notwendig sein als damals. Freilich hat sie auch an Schwierigkeit zugenommen; die erstaunliche Entwickelung der Wissenschaften in dem letzten Jahrhundert macht eine Zusammenfassung in einer Hand, wie sie Kant noch erreichbar war, unmöglich: wer könnte heute noch wagen, über den Umfang der von ihm behandelten Disziplinen Vorlesungen zu halten? Und zugenommen hat wohl auch die Undankbarkeit des Amts: das Spezialistentum tut heute noch viel mehr als im 18. Jahrhundert trotzig gegen die Philosophie.

4. Kant als Denker und Schriftsteller.

Was Kant als Denker auszeichnet, das ist in erster Linie ein ungemein scharfsinniger Verstand, der mit erstaunlicher Kraft und Beharrlichkeit das fest und scharf umrissene Begriffssystem ausarbeitet, mit dem er alle Probleme auflöst und alle Dinge beherrscht. Definitionen, Distinktionen, Deduktionen sind seine Freude. Es ist ein juristischer Verstand, wie Kant denn auch gern seine philoso-

phischen Probleme als streitige Rechtsfragen formuliert und entscheidet. Das Genialische ist ihm fremd; er liebt es auch nicht an andern, alle „Genieschwärmerei“ ist ihm unsympathisch; mit ironischer Feierlichkeit tut er in einem Brief an Hamann auf dem Besitz „anschauender Vernunft“ Verzicht. Er bleibt auf dem Boden des allgemeinen, kommunikablen, vor dem Richterstuhl des gemeinen Verstandes sich stellenden Denkens. Dabei fehlt es ihm nicht an echtem Tiefsinn; er hat für alle letzten und tiefsten Fragen der Welt und des Lebens offenen Sinn und feines Verständnis; mit seinen letzten Gedanken bewegt er sich an den Grenzen der Mystik: der Mensch ein Doppelleben führend, ein sinnlich-zeitliches als Glied der Natur, ein übersinnlich-ewiges als Glied der intelligiblen Welt.

Als Gelehrter ist Kant ausgezeichnet durch weltoffenen Sinn, durch außerordentliche Weite des Gesichtskreises und der wissenschaftlichen Interessen, endlich durch einen erstaunlichen Reichtum an gründlichen Kenntnissen in allen eigentlichen Wissenschaften. Er ist einheimisch im Gebiet der mathematischen, physikalischen, geographischen und biologischen Wissenschaften, wie er denn alle diese Gebiete in Schriften und Vorlesungen angebaut hat. Er ist aber auch zu Hause in den geisteswissenschaftlichen Studien, im besonderen auf dem Gebiet der Theologie und Jurisprudenz, wie es seine religionsphilosophischen und naturrechtlichen Schriften zeigen. Ein sehr treues Gedächtnis bewahrte ihm mühelos die Ernte aus der umfassendsten Lektüre, namentlich aus dem Gebiet der Welt- und Menschenkunde. Endlich gehört zu den charakteristischen Zügen Kants als Denkers ein starkes Selbstbewußtsein und eine unbedingte Selbstgewißheit. Jenes *scio me veram philosophiam tenere* hätte Kant so gut als Spinoza sprechen können. Und damit hängt denn die entschlossene Ablehnung fremder Systeme zusammen: es gibt nur eine wahre Philosophie. Nirgends tritt das stärker hervor als in der Kritik der praktischen Vernunft: die hier vorgetragene

Moralphilosophie die einzig wahre, und nicht nur das: auch die einzige, die den sittlichen Forderungen gerecht wird; alle übrigen sind Formen des verderblichen, die Sittlichkeit in der Quelle vergiftenden Irrtums.

Einer Charakteristik des Schriftstellers schicke ich die Erinnerung voraus, daß sie wesentlich dem alternden Kant gilt. Er war 57 Jahre alt, als die Kritik der reinen Vernunft erschien. Es gibt wohl kaum einen zweiten Fall, daß ein philosophischer Autor so spät die definitive Fassung seiner Gedanken erreicht hätte, in so vorgerücktem Alter erst als mächtiger Denker und einflußreicher Schriftsteller hervorgetreten wäre. Wenn Kant in dem Alter Spinozas oder Descartes', Lessings oder Schillers gestorben wäre, so würde sein Name kaum mehr genannt werden. Man mag hierin eine Gunst des Schicksals sehen; er blieb davor bewahrt, seinen Ruhm zu überleben, wie es so manchem unter seinen Nachfolgern widerfuhr. Andererseits haben seine Werke darunter gelitten, sie stammen nicht aus der Zeit der größten Kraft und Frische des Lebens, eine Reife, die sich der Überreife nähert, ist ihnen eigentümlich. In mehr als einer Hinsicht sind die Schriften aus der Zeit vor der Kr. d. r. V. seine besten schriftstellerischen Leistungen, das gilt vor allem von den Schriften der sechziger Jahre.

Was die Form der späteren Jahre anlangt, so ist sie durchweg scholastisch. Zunächst in dem Sinne des Schulmässigen: Kant denkt und schreibt im strengen Stil der dogmatischen Schulphilosophie. Er weiß es und will es; er verschmäht den Modeton in der Philosophie, die literarisch-popularisierende Form, die im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts auch in Deutschland, von Berlin und Göttingen aus, die Oberhand gewonnen und die alte doktrinale Form zurückgedrängt hatte. Kant selbst hatte sich in den sechziger Jahren dieser Denk- und Schreibweise genähert; seitdem er den Standpunkt des eigenen Systems gefunden hatte, kehrte er zu der streng systematisch-scholastischen Form zurück. Er rühmt sie an Wolff und Baum-

garten, mehr noch mochte sie ihm durch seine intensive Beschäftigung mit mathematischen Studien empfohlen sein. Übrigens war sie offenbar der Naturanlage seines Denkens gemäß. Und auch das Selbstbewußtsein des Gelehrten gegenüber der höfisch-politischen Welt, das sich bei Kant allmählich sehr bestimmt ausprägte, mochte seinen Anteil daran haben: schilt man uns Pedanten, weil wir nicht wie Leute von Welt schreiben, so wollen wir aus dem Schimpf uns einen Ruhm machen, indem wir auf Pünktlichkeit und Genauigkeit des Denkens die äußerste Sorgfalt verwenden.*)

Sein Denken ist aber noch in einem weiteren Sinne scholastisch: es ist nicht anschaulich-kontemplativ, sondern begrifflich-konstruktiv. Die Energie des logischen Denkens hat das Übergewicht über die Hingebung an die Anschauung der Dinge, wie sie z. B. bei Schopenhauer uns entgegentritt. Während dieser, dem Dichter verwandt, den Dingen still hält, um sich von ihnen ihr Geheimnis offenbaren zu lassen, tritt Kant mit einem herrscherlichen, und wohl auch herrischen *a priori*-Verstand den Dingen entgegen. Er geht ihnen nicht nach, sondern sie müssen sich nach seinen Begriffen richten. Er macht ein logisches Schema durch *a priori*-Einteilung, dichotomische oder trichotomische, und nun nötigt er die Dinge hinein, ohne viel zu fragen, ob es ihnen in seinem Fachbau behaglich ist, ob sie darin ihre Glieder entfalten können oder nicht. So geschieht es wohl auch, daß Gedanken gequetscht und verstümmelt, ebenso auch umgekehrt, daß bloß dem vorhandenen Fach zu lieb Gedanken gemacht werden: manche stattlich und vornehm auftretende Teile des Systems gleichen einigermaßen den künstlich eingesetzten Zweigen der Tannenbäume auf dem Weihnachtsmarkt.

*) Manche seiner alten Freunde waren durch die scholastisch-dogmatische Denkweise und Sprache der Kritik sehr enttäuscht, so Garve, Feder, Mendelssohn, Herder, dessen oben (S. 44 f.) angeführtes Bild doch auch den vorkritischen Kant auf Kosten des kritischen preisen soll.

Dieses herrische Wesen des Kantischen Verstandes tritt auch in seinem Verhalten gegen fremde Gedanken hervor. Er hat wenig Geduld mit ihnen; er formt sie alsbald nach seinen eigenen Gedanken, sie sich unterwerfend oder sie verwerfend. Es wird erzählt, daß er im Privatverkehr nicht gern von philosophischen Dingen sprach, vermutlich weil er sich dessen bewußt war, nicht hören, sondern nur lehren zu können. Nicht anders geht es auch dem Schriftsteller; er kann nicht hören. Kant hat sehr viel nachgedacht, seine Gedanken immer wieder hin- und herwendend, aber er hat auf philosophischem Gebiet nicht viel und nicht mit hingebender Aufmerksamkeit gelesen. Es fehlt ihm nicht an Kenntnis der Geschichte der Philosophie, der alten und der neuen, er weiß sie auch mit Geist zu brauchen, aber er biegt die fremden Gedanken alsbald zu seinem Zweck, vor allem zum Zweck der Widerlegung. Das haben Leibniz und Wolff so gut als Hume und Berkeley erfahren. Dasselbe haben auch seine lebenden Gegner erfahren, Feder und Eberhard z. B.; ein Eingehen auf ihre Bedenken und Einwendungen wird man bei Kant vergeblich suchen; er kann nicht hören und verstehen, sondern er empfindet nur den Widerspruch, gegen den er sich alsbald mit scharfer Zurechtweisung erhebt, um dann seine Gedanken nochmals als die unzweifelhaft allein wahren vorzutragen. Ja, er kann es gar nicht verstehen, wie jemand diese Gedanken nicht einleuchtend finden kann, deshalb ist er schnell mit dem Vorwurf vorsätzlichen Mißverstehens und Verdrehens bei der Hand. Dasselbe haben endlich auch Kants Schüler, wie Beck und Fichte, erfahren. Kant besteht entschieden auf Unterordnung und unbedingter Annahme seiner Gedanken als der definitiven Philosophie. Solange sie sich auf Aneigung und Exposition seines Systems in der gegebenen Form beschränkten, wie es sein erster und allein treu befundener Kommentator Schultze tat, hatten sie Kants Beifall; sobald sie begannen, die Gedanken sich freier und selbständiger zurechtzulegen, oder

gar aus der inneren Notwendigkeit oder dem Geist des Systems heraus umzubiegen, verwies er ihnen das mit Entschiedenheit: die Kritik wolle nach ihrem Buchstaben, nicht nach einem vorgeblichen Geist verstanden werden; ja schließlich wendete er sich von ihnen mit Mißtrauen und Abneigung als von falschen Freunden ab, und gab dies auch in harten öffentlichen Erklärungen kund (VIII, 600).*)

Hierin erscheint nun freilich die Erstarrung der Gedanken, wie sie im höheren Alter sich einzustellen pflegt. Der Beginn dieser Erstarrung ist aber bei Kant verhältnismäßig früh zu beobachten. In einem Brief an Herz vom Jahre 1790 (VIII, 720) entschuldigt er sich: es scheine ihm mit zunehmenden Jahren mit der Benutzung fremder Gedanken im bloß spekulativen Felde nicht gut gelingen zu wollen, „ich muß mich schon meinem eigenen Gedankengang, der in einer Reihe von Jahren sich schon in ein gewisses Gleis hineingearbeitet hat, überlassen.“ Mit wie großer Ausschließlichkeit er dies tut, dafür sind die Aufzeichnungen, Schriften und Briefe aus dem letzten Jahrzehnt seines Lebens Zeugnis. Adickes sagt einmal von Aufzeichnungen Kants aus den neunziger Jahren: „Die Gedanken haben sich in seinem Gehirn festgesetzt und werden nun rein mechanisch ausgelöst, ohne daß ein eigentlicher Neubildungsprozeß stattfände. Es ist wie bei einer Spieluhr; hat man das Werk aufgezogen, so leiert sie ihr Repertoir herab.“ Dieses Verhalten ist lange vorbereitet. Das immer erneuerte Umschütten der Gedanken zur transscendentalen Deduktion und zur Dialektik, das in den siebziger Jahren beginnt, (die „Reflexionen“ und die „Losen Blätter“, aber auch die Darstellungen in der Kritik geben uns davon die aktenmäßige Kunde), ist der Anfang dazu: Kants Denken ist erstarrt, es hat aufgehört frische Ein-

*) Über das Verhältnis Kants zu Beck s. Dilthey, Aus den Rostocker Kanthandschriften, Archiv für Gesch. der Philos. II, 592 ff., wo acht Briefe Kants an Beck mitgeteilt sind. Seine Unfähigkeit zu hören, tritt darin sehr sichtbar zu Tage.

drücke aufzunehmen. Mit großer Energie und Beharrlichkeit werden festgelegte Probleme nach feststehenden Methoden erwogen und behandelt, aber neue Motive werden in den letzten 23 Jahren kaum mehr wirksam.*)

Endlich noch eine Bemerkung über die schriftstellerische Form. Kant gehört nicht zu den Meistern des deutschen Stils. Er hätte es werden können; seine früheren Schriften sind nicht ohne Kunst und Reiz; es steht ihm außer dem gedankenreichen und nachdrücklichen Vortrag im ganzen und dem treffenden Ausdruck im einzelnen ein durch Anmut und Tiefe ausgezeichneter Humor und eine Fülle guter, oft witzig geformter Einfälle und feiner Beobachtungen zu Gebote; auch weiß er manches aus der Lektüre haften gebliebene Wort wirkungsvoll zu verwenden. Seine Vorlesungen müssen in der besten Zeit durch alle diese Dinge ausgezeichnet gewesen sein. Unter den Schriften sind es am meisten die der sechziger Jahre, man lese die Träume eines Geistersehers. An Feile hat er es freilich immer fehlen lassen, das gilt namentlich von der Satzbildung. Übrigens bezeichnet er selbst seine Schriften fast alle als eilfertig abgefaßte. Die späteren Werke, besonders die systematischen Hauptwerke, lassen von jenen Vorzügen nicht viel erkennen, mehr die kleineren Aufsätze, wie die Abhandlungen aus der Berliner Monatsschrift, oder die Nebenwerke, wie die Prolegomena, wo die Polemik hin und wider der Darstellung einen lebhafteren Schwung gibt, oder die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, wo öfters ein kaustischer Witz aus logischer Hülle aufblitzt. In den Hauptwerken dagegen herrscht durchweg ein trockener

*) Charakteristisch für sein Greisenalter sind seltsame, schrullenhafte naturwissenschaftliche und medizinische Erklärungen bestimmter Erscheinungen, besonders solcher, die er am eigenen Leibe beobachtete; oder wunderliche etymologische Erklärungen, die er bei jeder Gelegenheit zum besten gab und mit äußerster Hartnäckigkeit gegen jeden Widerspruch festhielt. Man sehe die Berichte von Wasianski und Jachmann. Überhaupt konnte er Widerspruch auch in der Gesellschaft durchaus nicht ertragen.

Ton unermüdlicher und unerbittlicher magistraler Lehrhaftigkeit; nur vereinzelt erhebt sich die Sprache ein wenig, eine bildliche Wendung, aus dem Rechtsleben oder von der Seefahrt entnommen, belebt die Darstellung, hin und wieder huscht auch einmal ein Schein verstohlener Schalkhaftigkeit über die Blätter, oder eine pathetische Zwischenrede tritt, meist etwas auffallend, aus dem Stil des ganzen heraus, während der Humor der sechziger Jahre ganz versiegt scheint.

Will man an der Form dieser Schriften etwas rühmen, so kann man drei Dinge nennen: 1) Große und strenge Ernsthaftigkeit und schlichte Sachlichkeit, die alles Beiwerk und jeden Schmuck verschmäht, um allein durch die Wucht des Gedankens zu überzeugen. 2) Große Sorge um systematische Vollständigkeit. 3) Eine gewisse umständliche Genauigkeit der Rede. Hat aber jedermann die Fehler seiner Tugenden, so gilt dies auch von Kant als Schriftsteller. Die strenge, schlichte Sachlichkeit wird zur ermüdenden Einförmigkeit und Trockenheit. Was Schopenhauer so meisterhaft versteht, was auch Kant in seinen früheren Schriften gern tut, daß er dem Leser durch gelegentliche Bemerkungen, witzige polemische Ausführungen, oder ironische und humoristische Wendungen gegen die eigenen Gedanken eine Ausspannung gönnt, das fehlt bei dem Kant der Kritiken so gut wie ganz: allein auf sein Ziel gerichtet, geht er mit gleichmäßig strengem Ernst seinen abstrakten Gedanken nach. Auch die Richtung auf systematische Abrundung hat ihre Kehrseite, sie artet zuletzt zu einer wahren Systemsucht aus, die Erfüllung eines *a priori* festgestellten Schemas wird zur wichtigsten Angelegenheit, nicht selten so, daß der Inhalt darüber härtesten Zwang leiden muß; breite Betrachtungen rein systematologischen Charakters, man denke an den Eingang zur Analytik und zur Dialektik, werden vorausgeschickt, um das gewählte Schema zu rechtfertigen, Füllungen und Schiebungen aller Art werden erfunden, um die Örter der

apriorischen Topik auszufüllen. Schon die Kr. d. r. V. leidet darunter, noch mehr die beiden folgenden, es ist als ob Goethes Verse darauf gemacht wären:

Habt ihr einmal das Kreuz aus Holze tüchtig gezimmert,
Paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe darauf.

Was endlich die umständliche Genauigkeit anlangt, so wird sie nicht selten zur schleppenden Breite, man nehme z. B. „des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe ersten, zweiten und dritten Abschnitt". Oder die transscendentale Deduktion mit ihren Wiederholungen und Variationen desselben Gedankens, und zwar ohne daß ein *Aliter,* wie es die scholastische Philosophie vor verschiedene Formen der Beweisführung setzte, den Leser orientiert. Immer wird ein neuer Anlauf genommen, um die Sache zur Entscheidung zu bringen und immer bleibt noch etwas zurück, das eine neue Darstellung zu verlangen scheint. Wer zum erstenmal die transscendentale Analytik durchliest, dem wird wohl zu Mut, als ob er einen ganzen Tag durch eine endlose Dünenlandschaft wanderte; immer hofft er, die letzte Höhe erstiegen zu haben und das Ziel zu sehen, und immer häufen sich vor ihm neue Hügel. Auch die Satzbildung Kants hängt hiermit zusammen; sie kann gelegentlich auch den geduldigsten Leser zur Verzweiflung bringen, vor allem in den beiden späteren Kritiken. Man schlage eine beliebige Seite auf, überall stößt man auf Sätze von zehn bis zwanzig Zeilen Länge. Kaum hat man zu lesen angefangen, so beginnen auch schon Erinnerungen, Erklärungen, Einschränkungen, in Klammern und ohne Klammern, Anmerkungen, im Text und unter dem Text, dazwischen zu treten: es ist, als ob Kant bei jeder Zeile dem Leser die ganze Vernunftkritik wieder ins Gedächtnis rufen müßte, damit er ja nicht vergesse, daß hier alles aus dem kritisch-transscendentalen Gesichtspunkt zu verstehen sei. Die Umsetzung der lateinischen Konstruktion in deutsche Schachtelsätze, der häufige Gebrauch des hinweisenden Pronomens, zu dem unter einem halben

Dutzend Substantiven das geeignete zu suchen dem Leser überlassen bleibt, nötigt oft einen Satz zwei-, dreimal zu lesen, um nur das grammatische Verständnis zu gewinnen.

Die Neigung zu umständlicher Genauigkeit schließt andererseits eine gewisse Ungenauigkeit im Kleinen nicht aus. Er braucht häufig Ausdrücke wider seine eigene Definition; er hat z. B. eben bewiesen, daß der Raum nicht Begriff, sondern Anschauung ist; dabei hört er aber nicht einen Augenblick auf, von dem „Begriff" des Raumes zu reden. Oder, er will zeigen, daß „Gegenstände" nicht fertig von außen in das Bewußtsein hineingehen, sondern durch die synthetischen Funktionen des Verstandes erst hervorgebracht werden; das hindert ihn aber nicht, beständig von den in der Anschauung „gegebenen" Gegenständen zu reden. Vielfach braucht er unbestimmte, mehrdeutige, schielende Ausdrücke, wie Erfahrung, Vernunft, Metaphysik, synthetisch, transscendental, sich auf einen Gegenstand beziehen u. s. w. Ein anderer Mangel ist die große Sorglosigkeit in den äußerlichen Kleinigkeiten; Paragraphen und Überschriften stehen, wo sie nicht hingehören, und fehlen, wo sie stehen sollten. Ins Ungeheure gesteigert, erscheinen alle diese Dinge in dem nachgelassenen Manuskript, woran Kant in den letzten Jahren seines Lebens schrieb.

Ich sage alles dies nicht, um Kant zu schelten oder herabzusetzen, sondern, um den Leser, der zum erstenmal mit diesen Werken Bekanntschaft macht, auf ihre Eigenheiten vorzubereiten oder ihn dagegen in Freiheit zu setzen. Ich erinnere mich noch wohl, wie ich beim ersten Lesen der Kritiken oft mißmutig und verzagt davor stand. Es wird mir darin nichts Besonderes widerfahren sein. Ich vermute, daß die Zahl derer nicht klein ist, die beim ersten Versuch, die Kr. d. r. V. zu lesen, an der Möglichkeit, dieses Buch zu verstehen, verzweifeln und dann an ihrer Fähigkeit, philosophische Schriften zu verstehen, überhaupt verzweifeln. Denen, die in solcher Lage sind, möchte ich

Mut machen, sich durch alle derartigen Unebenheiten nicht aufhalten zu lassen, vielmehr ruhig vorwärts zu gehen, um zuerst zu einer Gesamtansicht von Kants Werk und Absicht zu kommen. Kehrt man dann zum Anfang zurück, so löst sich manche Schwierigkeit auf, manche auch nicht: auf jeden Fall aber wird man sehen, daß trotz solcher Wunderlichkeiten ein bedeutender Sinn in diesen Schriften ist, der alle ernstliche Mühe, die man daran setzt, belohnt.

5. Kants philosophischer Entwickelungsgang und seine Schriften.

Literatur. Die Untersuchungen über den Entwickelungsgang des Kantischen Denkens haben sich in den letzten Jahrzehnten gehäuft; die Ursache ist, daß die Auffassung der kritischen Philosophie durch die Ansicht über ihre Entstehung mitbedingt wird oder sich darauf zu stützen sucht. K. Fischer ist der erste, der in seiner Geschichte der neueren Philosophie über die Schriften der vorkritischen Periode eingehend gehandelt hat. Unter den folgenden Untersuchungen nenne ich: F. Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie (1875). W. Windelband, Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich (in Avenarius Zeitschr. f. wiss. Philos., I, 224 ff. 1877). K. Dieterich, Kant und Newton (1876), Kant und Rousseau (1878). G. Thiele, Die Philosophie Kants nach ihrem system. Zusammenhang und ihrer logisch-historischen Entwickelung (1882/7). B. Erdmann, Reflexionen Kants zur krit. Philos. II, Einleitung (1884). E. v. Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung (1894). H. Höffding, die Kontinuität im philos. Entwickelungsgange Kants (Archiv f. Gesch. d. Philos., 1894, Bd. VII, 173 ff. 376 ff., 449 ff.). E. Adickes, Kantstudien (1895) und die Abhandlung in den von Vaihinger herausgegebenen Kantstudien (Bd. I, 1896): Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwickelung und die beiden Pole seines Systems.

Es kann nicht meine Absicht sein, das schwierige und, wie der Literaturnachweis zeigt, viel verhandelte Problem der Entwickelung des Kantischen Denkens hier eingehend abzuhandeln. Die Untersuchung, die ich in der oben genannten Schrift ausgeführt habe, deren Ergebnisse in den

Hauptpunkten mir auch jetzt noch haltbar erscheinen, zu erneuern, ist weder hier der Ort, noch jetzt die Zeit; diese wird erst gekommen sein, wenn die in Aussicht stehende neue Ausgabe der Werke Kants das gesamte Material an Aufzeichnungen, Briefen, Nachschriften und Vorlesungen zugänglich gemacht haben wird. Andererseits ist es freilich nicht möglich, an der Frage vorüber zu gehen, es hängt für die richtige Auffassung der kritischen Philosophie zu viel daran, daß man den Ausgangspunkt richtig trifft.

Wo Kant selber von seiner philosophischen Entwickelung redet, da weiß er nur von zwei Epochen: der kritischen und der vorkritischen, der Epoche, wo er sich im Besitz des Prinzips der wahren Philosophie weiß, und der voraufgehenden Epoche des Suchens und Tastens. Und die Grenzscheide zwischen diesen beiden Epochen, den Beginn der kritischen Ära datiert er regelmäßig von der Konzeption der Gedanken, die er in der Dissertation vom J. 1770 zuerst im Umriß vorgetragen hat.

Eine genauere Prüfung der Schriften aus der vorkritischen Zeit ergibt, daß auch in ihr schon bemerkenswerte Wandlungen sich zugetragen haben. Zwei Epochen treten deutlich erkennbar auseinander; die erste hat in den Schriften aus der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre, die zweite in den Schriften aus der ersten Hälfte der sechziger Jahre ihren literarischen Niederschlag hervorgebracht. Die erste Epoche ist dadurch charakterisiert, daß Kant zwar in der Naturphilosophie und Kosmologie, der sein Hauptinteresse zugewendet ist, selbständige Wege, abweichend von der herrschenden Leibniz-Wolffischen Philosophie, einschlägt, mit Anlehnung an Newton, dagegen in der Erkenntnistheorie und Metaphysik im wesentlichen noch auf den Wegen der rationalistischen deutschen Schulphilosophie bleibt. In der zweiten Epoche, in der das naturwissenschaftliche Interesse etwas mehr zurücktritt, löst er sich mehr und mehr von der Schulphilosophie und nähert sich einigermaßen der Denkweise, die eben damals

von England her eindrang, der empiristisch-skeptischen. Die dritte Epoche ist durch schroffe Entgegensetzung gegen den sensualistischen Empirismus der Engländer, durch Rückkehr zu einem modifizierten Rationalismus in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie charakterisiert.

Wollen wir die Epochen mit Stichwörtern bezeichnen, so können wir sie nennen: 1) die *dogmatisch-rationalistische*, 2) die *skeptisch-empiristische*, 3) die *kritisch-rationalistische*; welch letztere denn in gewisser Weise eine Rückkehr zur ersten darstellt, während sie freilich andererseits, was die Gesamtrichtung des Denkens anlangt (Abwendung von der transscendenten Spekulation und Richtung auf das Praktische) mit der zweiten Epoche zusammengehört.

Ich möchte hier aber gleich eine allgemeine Bemerkung hinzufügen. Die Wandlungen in Kants Denken, die „Umkippungen“, von denen er redet, gehen mehr auf die Form, als auf den Inhalt, mehr auf die Erkenntnistheorie, als auf die Metaphysik. Seine metaphysischen Anschauungen sind (ebenso wie seine physischen Grundbegriffe) durch alle sonstigen Wandlungen hindurch in wesentlichen Stücken dieselben geblieben: es ist ein an Leibniz (und Plato) orientierter Idealismus. Wir können ihn von den Schriften der fünfziger Jahre bis in die Vorlesungen der neunziger Jahre verfolgen, wie er denn zeitlebens an der Baumgartenschen Metaphysik, die im wesentlichen eine scholastisierte Monadenlehre ist, als Textbuch für die Vorlesungen festgehalten hat. Was sich in jenen Standpunktsveränderungen wandelt, das ist hauptsächlich die Form der erkenntnistheoretischen Substruktion der Weltanschauung, die „Methode der Metaphysik“, wie er selbst sagt. — Ich versuche dies Nebeneinander der beiden Faktoren, des konstanten und des variablen, an der Hand der Schriften im Einzelnen zu zeigen.

Die schon oben (S. 44) erwähnten Schriften der *ersten Epoche* sind hauptsächlich den Naturwissenschaften, der

Kosmologie und physischen Geographie, sowie der Ausbildung der mathematisch-physikalischen Grundbegriffe gewidmet. In den ersten beiden größeren Schriften, der „Schätzung der lebendigen Kräfte“ (1747) und der „Naturgeschichte des Himmels“ (1755), tritt als charakteristischer Zug eine entschiedene und hin und wieder kecke Betonung der Selbständigkeit und des Rechts des Selbstdenkens gegenüber den Autoritäten der Schule hervor, so besonders in der Erstlingsschrift. Die zweite erhebt sich zu kühner kosmologischer Spekulation, die bis in die fernsten Regionen phantastischer Hypothesen über die kosmische Stellung und Bestimmung des Menschen schweift.

Was die Weltanschauung anlangt, die darin zur Erscheinung kommt, so ist, wie schon früher bemerkt, vor allem ein Zug bemerkenswert, die strenge Durchführung physischer, die entschiedene Verwerfung hyperphysischer Erklärungen in der Physik und Kosmologie, und damit verbunden die Behauptung, daß hierdurch zugleich die Begründung des göttlichen Ursprungs der Welt am meisten gesichert sei: konnte oder mußte aus den gegebenen Elementen bei ihrer bloß naturgesetzmäßigen Bewegung eine geordnete Welt entstehen, so ist damit bewiesen, daß schon die „Naturen der Dinge“ auf eine sinnvoll-vernünftige Ordnung angelegt und abgestimmt sind. Selbst die Natur der „denkenden Wesen“ wird aus der kosmischen Konstitution der Weltkörper, die sie bewohnen, abgeleitet: je größer der Abstand der Planeten von der Sonne, desto leichter und feiner der Stoff, woraus sie gebaut, desto größer auch die „Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äußerlichen Eindruck bekommen, samt dem Vermögen, sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit“ (I, 337). Mit dieser „nicht weit von einer ausgemachten Gewißheit entfernten“ Spekulation bringt er dann die Lehre

von der Unsterblichkeit der Seele in Verbindung; er denkt an eine Wanderung der Seele durch die verschiedenen Weltkörper, mit aufsteigender Entwickelung des Individuums. Vielleicht, so schließt er, ist es der von dem groben irdischen Stoff befreiten Seele vorbehalten, „jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes und die Trefflichkeit ihrer Anstalten, die schon von weitem ihre Neugierde so reizen, in der Nähe kennen zu lernen.“

Naturwissenschaftlicher Betrachtung bleiben die Aufsätze näher, die durch das Lissaboner Erdbeben von 1755 veranlaßt wurden, sowie ein paar kleine Abhandlungen zur Geophysik, besonders der Aufsatz über die Theorie der Winde (1756), worin Kant als der erste das Drehungsgesetz der Winde, das 80 Jahre nachher der Physiker Dove, ohne um den Vorgänger zu wissen, aufgestellt hat, aus der Axendrehung der Erde ableitet. Hätten Kants Bemühungen um die kosmische Physik mehr Beachtung gefunden, (sie sind so gut wie völlig unbeachtet geblieben, bis sein Ruhm als Philosoph die Aufmerksamkeit auch auf jene Erstlingsarbeiten lenkte,) so wäre er möglicherweise ein berühmter und glücklicher Naturforscher geworden, freilich ein philosophischer Naturforscher, denn der Trieb zur metaphysischen Spekulation tritt auch in diesen Schriften stark genug hervor.

Nicht eben so große Selbständigkeit, als uns in Kants kosmo- und geophysischen Studien entgegentritt, zeigt die einzige Schrift erkenntnistheoretisch-metaphysischen Inhalts aus diesen Jahren, die Habilitationsschrift; *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755). Zwar an mancherlei Widerspruch gegen die Häupter der Schulphilosophie, hin und wieder mit Anlehnung an den hervorragendsten unter den Gegnern Wolffs auf den deutschen Universitäten, den Leipziger Theologen Crusius, fehlt es auch hier nicht; im ganzen aber bleibt er in ihren Wegen und vor allem in ihren Denkgewohnheiten. Das tritt besonders in der Neigung zur rationalistischen Verdinglichung

der Begriffe hervor: die „Naturen der Dinge“ sind absolut gesetzte Wesenheiten (*essentiae*). Damit steht ein Gedanke in Zusammenhang, der für Kants Denken von großer und bleibender Wichtigkeit ist: die Einheit der Welt in Raum und Zeit durch Wechselwirkung der Substanzen hat zur letzten Voraussetzung, daß die „Naturen der Dinge“ in Gottes Wesen mit ursprünglicher Beziehung auf einander gesetzt sind; die Wechselwirkung in der Natur ist die Erscheinung dieses *nexus idealis* der Essenzen in Gottes Verstand. Anders gewendet ergibt diese Betrachtung einen Gottesbeweis: das *commercium substantiarum* ist ein Beweis, daß sie ursprüngliche Einheit in einem ihr Wesen schöpferisch setzenden Prinzip haben. Es ist die Leibnizische Betrachtung, die in unseren Tagen Lotze erneuert und zum Schlußstein seiner Philosophie gemacht hat. Kant konnte darauf geführt werden durch die Behandlung des Kausalitätsproblems bei seinem Lehrer M. Knutzen, der den Monadenbegriff im Leibnizischen Sinne (alle einfachen Wesen sind vorstellende Wesen) wieder aufnahm, dabei aber an der Wechselwirkung, wenn auch nicht an einem Einfluß oder Übergang von Accidenzen, festhielt.*) Übrigens ist die Betrachtung *implicite* auch in dem Gottesbegriff der Schulmetaphysik (*Deus ens perfectissimum s. realissimum*) enthalten, Kant hatte ihn so bei Baumgarten und den Begriff eines *influxus idealis* dazu. Es ist dieselbe Anschauung, die der optimistisch-teleologischen Weltbetrachtung Shaftesburys zu Grunde liegt: die Natur stellt in einer unendlichen Stufenreihe von innerlich zusammenstimmenden Wesen den unendlichen Schatz von Realität oder Vollkommenheit in der Vereinzelung dar, der in Gottes Wesen in absoluter Einheit beschlossen ist. Es ist auch der Gedanke Spinozas, nur daß er hier mit starker polemischer Zuspitzung gegen den anthropomorphischen Theismus und die anthropozentrische Teleologie auftritt.

---

*) B. Erdmann, M. Knutzen, S. 84 ff.

Die Schriften der zweiten Epoche, aus den Jahren 1762—66, wenden sich entschiedener den Problemen der Metaphysik und Erkenntnistheorie zu. Eine erste Gruppe, deren Abfassung in die Jahre 1762/3 fällt, sammelt sich um die Hauptschrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763). An sie schließen sich zwei kleinere Schriften, eine Antwort auf eine Preisfrage der Berliner Akademie: „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ (gedruckt 1764) und: „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763). Ihnen geht voraus der kleine Aufsatz von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. Am Abschluß der Epoche steht die Schrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766). Einem andern Gebiet, dem moralisch-anthropologischen, gehören die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ an (1764); es sind im wesentlichen Bemerkungen zur moralischen Charakteristik der Temperamente, Geschlechter, Nationen.*)

In dem „Einzig möglichen Beweisgrund“, der sich selbst als die Folge „langen Nachdenkens“ einführt, haben wir ein Hauptstück der Kantischen Metaphysik, die schon in der Habilitationsschrift angedeutete Lehre vom Wesen

---

*) Über die Abfassungszeit s. B. Erdmann in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Reflexionen Kants, II, S. XVI. ff. Der Beweisgrund ist vielleicht schon zur Michaelismesse 62 erschienen. Das Manuskript der akad. Preisschrift ist, nach einem vom 28. Juni 63 datierten Brief Kants an Formey (Kant, Briefwechsel, Bd. I, S. 38), schon am 31. Dez. 62 diesem eingehändigt worden. Sie ist also nicht erst, wie Erdmann annimmt, in den ersten Monaten 63 geschrieben worden. Die negat. Größen sind am 3. Juni 63 der Königsb. philos. Fakultät zur Zensur übergeben. Die Vermutung Erdmanns, daß die dritte Schrift bereits in Angriff genommen war, als Kant den Entschluß faßte, sich noch in letzter Stunde um den Berliner Preis zu bewerben, dürfte hiernach grundlos sein.

Gottes in seinem Verhältnis zur Welt. Die Absicht ist, die herrschende Form der natürlichen Theologie, besonders die übliche Physikotheologie durch eine vertiefte Auffassung zu ersetzen. Man kann die Hauptgedanken so formulieren. Die gewöhnliche Physikotheologie, die alle Dinge der Natur durchgeht, um Absichten der Vorsehung darin zu finden, taugt nichts; sie hemmt und stört die Naturforschung, indem sie die „faule Vernunft“ durch den Schein der Devotion ermutigt, sich bei den gefundenen Absichten zu beruhigen und die Frage nach den Ursachen zu unterlassen; sie ruft den Zweifel des Skeptikers, den Hohn des Spötters hervor und bewirkt also das Gegenteil ihrer eigenen frommen Absicht; endlich sie ist unvermögend, das Dasein eines höchsten allgenugsamen Wesens wirklich zu beweisen, sie kann es nur zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit bringen, daß an der Formung der Wirklichkeit eine baumeisterliche Intelligenz beteiligt sei. Ebensowenig sind auch die herkömmliche ontologische und kosmologische Beweisführung ausreichend, das Dasein Gottes zu demonstrieren, wie Kant mit einer Kritik, welche alle Hauptmomente der späteren Kritik der Gottesbeweise in der Kr. d. r. V. vorwegnimmt, zeigt. Vor allem ist der ontologische Beweis in seiner alten Form, wie er aus dem Begriff Gottes seine Wirklichkeit ableitet, untauglich; Kant hat hier schon die Formel gefunden: das Dasein ist niemals ein Prädikat oder Merkmal von einem Dinge, eine Formel, die auch Hume geläufig ist: „die Idee der Existenz, wenn man sie mit der Idee irgend eines Objektes verbindet, vermehrt ihren Inhalt nicht.“

An die Stelle dieser Betrachtung setzt er einen neuen Gottesbeweis, einen ontologischen Beweis in einer Art invertierter Form: er will nicht aus der Möglichkeit des *ens realissimum* dessen Dasein als Folge, wohl aber aus der Möglichkeit des Denklichen ein Dasein als seinen Grund erschließen. Das Mögliche, so führt er mit scholastisierender Beweisführung aus, setzt ein Seiendes voraus,

das ist das „notwendige Wesen“, und dieses ist das *ens realissimum*, mit den Attributen des Geistes, Verstand und Willen. Der eigentliche Sinn aber dieses Beweises ist der Gedanke, der uns schon wiederholt begegnet ist: die reale Welt, mit ihrer Zusammenstimmung vieler Dinge zur einheitlichen Wirklichkeit, ist die Verwirklichung einer möglichen Welt; dieser Welt „möglicher Dinge“ ist das Produkt des göttlichen Intellekts; hier hat nun schon die logisch-teleologische Anpassung der Wesenheiten zu einander stattgefunden, die es möglich macht, daß in der wirklichen Welt die Elemente, nach immanenten Gesetzen wirkend, einen sinnvollen Zusammenhang ergeben, so daß es nun nicht beständiger Spezialanpassung durch übernatürliche Einwirkung bedarf. So hat das Planetensystem, so hat die Erde, mit ihren Gebirgen und Flüssen und ihrer ganzen physischen Konstitution, ihre Gestalt durch die mechanische Wirkung der Teile nach allgemeinen Naturgesetzen erhalten, ohne besondere übernatürliche Veranstaltung; welche Betrachtung auf die Bildung der organischen Gestalten auszudehnen er freilich Scheu trägt. Nur auf diese Weise gewinnen wir einen „allgenugsamen“ Gott, der nicht nur der Grund alles Wirklichen, sondern auch alles Möglichen ist, und gewinnen zugleich eine wirkliche Demonstration seines Daseins — wenn anders es eine solche überhaupt geben kann.

Denn das ist nun bemerkenswert: Kant äußert sich über den Wert, die Notwendigkeit und den Erfolg solcher metaphysischer Bemühungen jetzt ziemlich skeptisch. „Es ist durchaus nötig“, so schließt er die Betrachtung, „daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht eben so nötig, daß man es demonstriere“. Und zu Anfang begegnen uns zuerst jene ihm später so geläufigen Reden von dem „bodenlosen Abgrund der Metaphysik“, sie ist ein „finsterer Ozean ohne Ufer und Leuchttürme“, wo man leicht durch unbemerkte Meeresströmungen vom Kurs abgetrieben wird.

Noch stärker klingen diese skeptischen Töne durch in den anderen Schriften dieser Gruppe. Die akademische Preisschrift, die das Accessit erhielt, während der Preis Mendelssohn zufiel, vergleicht die Methode der „Weltweisheit“, mit der der Mathematik. Der Vergleich fällt sehr zu Ungunsten der Philosophie aus. Die Mathematik hat wirklich adäquate Definitionen, denn sie bringt den Gegenstand durch die Definition „synthetisch“ hervor, und sie kann zugleich die Begriffe in der Anschauung darstellen. Die Philosophie dagegen, Physik wie Metaphysik und Psychologie, muß durch Zergliederung (analytisch) ihre Begriffe bestimmen, ein Geschäft, das schwer oder niemals völlig zu vollenden ist, und sie kann sie nicht in einem konkreten Fall darstellen, sondern muß sie *in abstracto* denken. Daher es ein schwerer und verwirrender Irrtum gewesen ist, daß die Metaphysiker die Methode der Mathematiker nachgeahmt haben: sie durften es erst, wenn ihre Begriffe die gleiche Klarheit und Abgeschlossenheit der Definition erreicht hätten. Inzwischen haben sie mit leichthin aufgestellten Nominaldefinitionen von Möglichkeit, Wirklichkeit, Körper, Geist operiert und damit in Wahrheit gar nichts erreicht. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden“ (II, 291). Kann sie überhaupt geschrieben werden? Kant hält es für möglich. Kann sie eine demonstrative Wissenschaft werden? Auch das ist seine Meinung; nur muß sie eben erst sichere Definitionen haben. Und wie soll sie dazu kommen? Hierauf erhalten wir immer wieder die Antwort: durch Analysis gegebener, aber verworren gegebener Begriffe. — Wäre Kant Empirist gewesen, so hätte er geantwortet: das Material der Begriffsbildung sind nicht verworren gegebene Begriffe, sondern Wahrnehmungen; und eine demonstrative Metaphysik ist so wenig möglich, als demonstrative Wissenschaft von Tatsachen überhaupt.

Der „Versuch über die negativen Größen“, der

als ein selbständig ausgeführtes Corollar zu der Preisschrift erscheint, zeigt, wie ein bestimmter mathematischer Begriff, der der negativen Größen, in der Weltweisheit, und zwar in allen Teilen, gebraucht werden kann. Auch hier tritt die Loslösung von der rationalistischen Gleichsetzung von begrifflicher und tatsächlicher „Realität" hervor: zwischen Realitäten, lehrt Baumgarten (*Metaph.* § 807), kann kein Widerspruch stattfinden, *ergo omnes realitates sunt in ente compossibiles.* Wohl, sagt Kant, das gilt in der Sphäre des Begrifflichen. Anders aber steht es in der Sphäre des Tatsächlichen: hier können sehr wohl zwei positive Bestimmungen sich ausschließen, dann nämlich, wenn sie sich wie negative und positive Größen in der Mathematik verhalten. — Am Schluß der Abhandlung wird zum erstenmal das Kausalproblem gestellt; es wird die Unterscheidung zwischen dem logischen und dem Realgrund eingeführt und nun die Frage erhoben: ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität logisch gesetzt werde. Dagegen: „wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?" oder umgekehrt, „wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde?" Wie kann das Dasein und Sosein eines Wirklichkeitselements der Grund sein, daß ein anderes ist oder nicht ist? Mit dieser Frage an die „gründlichen Philosophen, deren täglich mehr werden", an die „metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht" schließt die Abhandlung, die „großen Geister" auffordernd, daß sie mit ihrer hohen Weisheit der „Schwäche seiner Einsicht" zu Hülfe kommen möchten. — Es ist das Problem Humes, das Problem der kritischen Philosophie, das hiermit gestellt ist: das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist nicht ein logisches, die Wirkung kann nicht aus dem Begriff der Ursache durch logische Folgerung entwickelt werden. Worauf beruht es denn und worin besteht es? Hume gibt eine Antwort: es beruht auf Erfahrung, und es besteht in der beobachteten und als regelmäßig

vorausgesetzten Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung in der Zeit. Kant gibt keine Antwort. Hatte er eine? —

Der ironisch-skeptische Ton gegen die Metaphysiker und ihre hohe Weisheit, der hier angeschlagen wird, erreicht seinen Höhepunkt in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“: die Metaphysik eine Träumerin und Traumdeuterin, tauglich, die phantastischen Visionen eines Geistersehers zu erklären. Die Veranlassung zu der Schrift gaben die Aufsehen erregenden spiritistischen Leistungen eines Schweden, Swedenborg, der nicht nur die Gabe des räumlichen und zeitlichen Fernsehens, sondern auch des Verkehrs mit abgeschiedenen Geistern besaß. Kant hatte sich durch vielfache Nachfrage „vorwitziger und müßiger Freunde“ bestimmen lassen, Nachforschungen über diese Dinge anzustellen (ein Brief an ein Frl. von Knobloch vom J. 1763 gibt davon Kunde, Briefw. I, 40; s. Fischer, Gesch. d. n. Ph. I, 272); sein Interesse an der Sache ging soweit, daß er sich auch die Werke des Visionärs (*Arcana coelestia*, acht Quartbände) hatte von London kommen und außer den 7 Pfund Sterling auch die Mühe des Durchlesens kosten lassen.

Die sehr merkwürdige, zwischen Scherz und Ernst mit glücklichem Humor sich haltende Schrift entwickelt in ihrem ersten Teil den Entwurf einer metaphysischen Pneumatologie: die Geister immaterielle Wesen, die einerseits zu Körpern in Beziehung stehen, andererseits einem *mundus intelligibilis* angehören, in dem sie nach pneumatischen Gesetzen unter einander in hyperphysischer Verbindung stehen, welche Verbindung nicht an die Bedingung von Raum und Zeit gebunden ist. Der ernsthaft vorgetragenen Geisterlehre, die in der Tat auch nicht ganz ohne Ernst gemeint ist — augenscheinlich ist die spätere Lehre von der doppelten Welt, welcher der Mensch angehört, dem *mundus sensibilis* als empirisches Wesen, dem *mundus intelligibilis* als reines Vernunftwesen, darin vorge-

bildet — folgt dann eine lachende Darstellung der spiritistischen Erscheinungen, deren metaphysische Möglichkeit eben so einleuchtend dargelegt ist, vom naturalistisch-skeptischen Standpunkt: es sind Einbildungen eines kranken Gehirnes die unter abnormen Verhältnissen nach außen als physische Erscheinungen projiziert werden. Der zweite Teil bringt sodann den Bericht über die Visionen Swedenborgs und seine phantastischen Theorien vom Diesseits und Jenseits zur Bestätigung oder zur Verhöhnung jener phantastischen Metaphysik, die ihre Möglichkeit so trefflich zu demonstrieren weiß.*) Und hierauf folgt endlich das ernsthafte Schlußwort: die Folge aus alledem ist, daß die Philosophie Ursache hat, sich vor solchen, die Erfahrungen überfliegenden Spekulationen zu hüten. Ob es Kräfte von der Art gibt, als Swedenborg zu besitzen glaubt, ob Geister ohne Verbindung mit einem Körper denken und sich betätigen können, darüber kann aus reiner Vernunft schlechterdings gar nichts ausgemacht werden. Erfahrung ist die alleinige Quelle unserer Erkenntnis der Wirklichkeit. „Die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, sind, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich und können weder bewiesen noch widerlegt werden". Und hier findet sich nun auch die Antwort auf die Frage, die am Schluß des ‚Versuchs' aufgeworfen wurde: „wie etwas könne eine Ursache sein oder eine Kraft haben, ist un-

*) In einem gleichzeitigen Brief an M. Mendelssohn (Br. I, 66), der den Ton der Schrift befremdend gefunden hatte, äußert sich Kant über den „widersinnigen Zustand des Gemüts", worin er sie abgefaßt: sowohl was die Erzählung anlange, könne er sich nicht entbrechen, „eine kleine Anhänglichkeit an Geschichten von dieser Art als auch, was die Vernunftsgründe betrifft, einige Vermutung von ihrer Richtigkeit zu nähren, ungeachtet der Ungereimtheiten, welche die erstere, und der Hirngespinste und unverständlichen Begriffe, welche die letzteren um ihren Wert bringen". So habe er, um dem Spott Anderer zuvorzukommen, selbst zuerst über sich gespottet.

möglich jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden." Für jene angeblichen Kräfte der Seele, wie sie der Spiritismus Swedenborgs annimmt, haben wir nun keine einstimmige Erfahrung, sondern nur angebliche Erlebnisse Einzelner, die eben darum nicht tauglich sind „als Fundament zu irgend einem Gesetz der Erfahrung zu dienen, worüber der Verstand urteilen könnte." Darum ist es ratsam sie zwar nicht für unmöglich zu erklären, aber sie auf sich beruhen zu lassen. An die Stelle aber der metaphysischen Demonstrationen und der angeblichen empirischen Bestätigungen für die Unsterblichkeit der Seele tritt der „moralische Glaube, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustand angemessen ist, indem er ihn ohne Umschweif zu seinen wahren (nämlich den moralischen) Zwecken führt."

So ist es am Schlusse dieser zweiten Epoche um Kants philosophische Anschauungen bestellt. Er hat den Glauben an die Demonstrationen der vorhandenen Metaphysik, nenne sie sich nach Wolff oder Crusius, vollständig verloren; auch der Glaube an die Möglichkeit der Metaphysik im alten Sinne, einer *a priori* aus Vernunftsbegriffen die Wirklichkeit konstruierenden Wissenschaft, ist schwer erschüttert. Andererseits ist Metaphysik überhaupt nicht aufgegeben; sie bleibt, wenigstens als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft" (II, 375), eine notwendige Aufgabe: insofern wäre sie eigentlich das, was man Weisheit nennen kann, die Fähigkeit „unter unzähligen Aufgaben, die sich darbieten, diejenigen auszuwählen, deren Auflösung dem Menschen angelegen ist." *)

*) Man vergleiche die Briefe Kants an Lambert (31/12 65) und Mendelssohn (8/4 66, Br. I, 51, 66). Er spricht hier von der Reform der Metaphysik als seiner allereigensten Aufgabe: er glaube im Besitz einer neuen Methode zu sein, die diese Wissenschaft

Wie ist Kant zu dieser Abwendung von der alten dogmatischen Schulmetaphysik gekommen? Man hat darin den Einfluß der Engländer, im besonderen Humes, sehen wollen. In der Tat ist durch das Vordringen der englischen Denkart auf dem Kontinent, besonders unter dem wachsenden Einfluß Voltaires, das intellektuelle Klima seit der Mitte des Jahrhunderts auch in Deutschland ein anderes geworden, und das wird nicht ohne Einfluß auf Kant geblieben sein. Daß er die Engländer, besonders die Moralisten las und schätzte, wissen wir, wie aus der oben angeführten Charakteristik Herders, so besonders aus der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765/66" (II, 313 ff.). Dazu kam der Einfluß Rousseaus, der sich, wie schon erwähnt, besonders dahin geltend machte, der Überschätzung des Intellektuellen entgegenzuwirken: weise Einfalt und ein gutes Herz sind mehr als alle physische und metaphysische Wissenschaft. Andererseits wird man annehmen dürfen, daß die eigentliche Loslösung von der Schulmetaphysik wesentlich von innen heraus sich zollzogen hat. Wenn er in dem „Einzig möglichen Beweisgrund" zeigt, wie weit die herkömmlichen Gottesbeweise von einer wirklichen Demonstration entfernt sind, oder in den Träumen eines Geistersehers, wie übel es mit der Pneumatologie, der Lehre von den Geistern, bestellt sei, so wird er, um dies zu sehen, doch kaum eines Anstosses von außen bedurft haben. Dem Schüler Newtons, dem Mathematiker und Physiker mußte die in genau tausend Paragraphen demonstrierte Metaphysik Baumgartens doch einen etwas wunderlichen Eindruck machen, sobald er das Augenmerk schärfer auf die Form ihrer Beweisführung richtete: aus lauter selbst gemachten Definitionen werden hier Lehrsätze über Gott, Welt, Seele, auch alle Dinge überhaupt gezogen; woher haben diese Begriffe ihre Legitimation?

von dem Blendwerk des Wissens befreien und in eine feste Bahn bringen werde, was für das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts von größter Wichtigkeit sei.

Es sind nicht mathematische Begriffe, die ihren Gegenstand durch die Definition hervorbringen; auch nicht physische Begriffe, die sich auf Erfahrung stützen? also woher ihre Gültigkeit? Die Frage lag wirklich so nahe, daß sie ihm nicht von außen aufgenötigt zu werden brauchte. Daß er nicht von den Engländern, besonders von Humes erkenntnistheoretischen Untersuchungen, den Anstoß empfangen hat, dafür ist gerade das ein Anzeichen, daß er bestimmten Gedanken Humes so nahe kommt und dabei doch seiner Denkweise im ganzen so fern bleibt. Vor allem hält er an der rationalistischen Voraussetzung trotz allem fest, daß Begriffe, wenngleich verworren, „gegeben" sind, daß sie durch „Analysis" zu voller Klarheit gebracht werden können, und daß dann mit ihnen etwas wie ein demonstratives Verfahren in der Metaphysik an sich nicht unmöglich ist.*)

Die dritte und letzte, die kritische Epoche wird eingeleitet durch die Dissertation, die Kant beim Antritt der ordentlichen Professur im J. 1770 zum Behuf der öffentlichen Disputation, wie sie das akademische Herkommen erforderte, abgefaßt hat: *De mundi sensibilis et intelligibilis forma ac principiis.* In dem Begleitbrief, womit er die Schrift an Lambert schickte, spricht er die Gewißheit aus, hiermit seinen definitiven Standpunkt erreicht zu haben: „Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriff gekommen, welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und dadurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sichern und leichten Kriterien ge-

*) B. Erdmann hat in einem Aufsatz: Kant und Hume um 1762 (im Arch. f. Gesch. d. Philos. I, 62 ff.) gezeigt, daß in Herders Aufzeichnungen aus seinen Königsberger Jahren nichts auf einen Einfluß des Humeschen Empirismus hindeutet, und ebenso, daß Kants Formulierung seiner Probleme, so nahe sie oft Hume kommt, doch die Einwirkung Humes ausschließt. Skeptische Reflexionen über Metaphysik waren übrigens durch die französische Philosophie jener Tage, d'Alembert, Turgot u. a., überall ausgestreut.

prüft und, wiefern sie auflöslich sind, kann entschieden werden“ (Br. I, 92). Elf Jahre später knüpft er, in einem Briefe an M. Herz, seinen Respondenten bei der Disputation, die eben erscheinende Kr. d. r. V. an die Dissertation: „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen unter der Benennung des *mundi sensibilis* und *intelligibilis* abdisputierten“ (Br. I, 249).

Die Dissertation ist für das Verständnis der kritischen Philosophie von nicht leicht zu überschätzender Bedeutung Sie zeigt, worauf es ursprünglich bei der neuen Konzeption abgesehen war, etwas von dem *impetus* des Entdeckers ist noch darin; in der Kritik d. r. V. erscheint der Gedanke in gewissem Sinne umgebogen und abgeschwächt. Hier haben wir die neue Philosophie in ihrer jugendlichen Gestalt: es ist die lange gesuchte neue Methode der Metaphysik, die transscendentale Methode.

Als der Ausgangspunkt der großen und entscheidenden Wendung in der Denkart tritt uns durch die ganze Abhandlung hindurch entgegen: die Unterscheidung der sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis, und dem entsprechend einer sinnlichen und einer intellektuellen, einer phänomenalen und einer realen Welt. Daran schließt sich als Folge die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis beider Welten durch uns innewohnende formale Erkenntnisprinzipien. Es ist, wenn man so will, der erneute Durchbruch des Platonismus in Kants Denken, die Wiederaufrichtung des realistischen Rationalismus: die den Sinnen in Raum und Zeit gegebene Wirklichkeit ist bloße Erscheinung, ihr gegenüber steht die der Vernunft erreichbare wirklich wirkliche Welt der Ideen, der *mundus intelligibilis,* oder mit den alten Ausdrücken: die Welt der *phaenomena* und die Welt der *noumena,* jene durch die reinen Anschauungsformen, diese durch reine Begriffe *a priori* erkennbar.

Die Sinnenwelt ist in Raum und Zeit; diese sind die allgemeinen Formen der Erscheinungswelt, weil und sofern sie die allgemeinen Formen unserer sinnlichen Anschauung sind. Eben darauf beruht es, daß die Erkenntnis der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, wie wir sie in den mathematischen Wissenschaften durch reine Vernunft hervorbringen, zugleich von allen Gegenständen in Raum und Zeit Gültigkeit hat. Die Idealität von Raum und Zeit ist demnach Bedingung der objektiven Gültigkeit der Mathematik, sie wird damit vor allerlei skeptischen Bedenken der Metaphysiker sicher gestellt.

Neben der Mathematik als der Form der Erkenntnis der sinnlichen Welt steht die Metaphysik als die Form der Erkenntnis der intelligiblen Welt. Auch ihr wird durch die reinliche Scheidung der beiden Welten in ihrem Gebiet objektive Gültigkeit verschafft; wie die Mathematik die Erscheinungswelt durch die reinen Formen der Anschauung beherrscht, so erfaßt die Metaphysik die intelligible Welt durch die reinen Verstandesbegriffe. Und sie ist nun gesichert gegen die „Subreptionen" des sinnlichen Denkens, gegen die Forderung der sinnlichen Anschaubarkeit ihrer Objekte, der Darstellbarkeit in Raum und Zeit, wodurch bisher die Metaphysik und besonders die natürliche Theologie beunruhigt und verunreinigt worden ist: Gott und Geist fallen jetzt ganz aus der Sphäre der Sinnenwelt in Raum und Zeit heraus.

Die erkenntnistheoretische Substruktion der Metaphysik hat aber, näher bestimmt, folgende Gestalt. Der Verstand hat außer dem formalen logischen Gebrauch auch einen *usus realis* (den transscendentalen Gebrauch, wie Kant später sagt); durch ihn bringt er Begriffe und Axiome ursprünglich hervor, und diese haben absolute Gültigkeit, weil hierbei keinerlei Verunreinigung durch das subjektive Moment der Sinnlichkeit stattfindet. Das objektive Formprinzip aber der intelligiblen Welt ist der ursprüngliche Zusammenhang aller Dinge in Gott, dem *ens realissimum:*

in der Einheit der *Perfectio Noumenon*, des Alls der Realität, sind die intelligiblen Dinge gesetzt. Es ist der alte Gedanke, der uns schon in den vorkritischen Schriften überall begegnete: Gott der einheitliche Grund alles „Möglichen“ und darum des Wirklichen. Diese innere Beziehung aller Dinge auf ihren einheitlichen Grund (*nexus idealis*, prästabilierte Harmonie der Essenzen) stellt sich nun äußerlich in der Erscheinungswelt als universelle Wechselwirkung dar. Und so ist der Raum die phänomenale Allgegenwart, die Zeit die phänomenale Ewigkeit. — Allerdings hat der menschliche Verstand von der intelligiblen Welt keine anschauliche Erkenntnis, Gottes Intellekt allein ist ein anschauender Verstand, er hat eine Anschauung der intelligiblen Dinge, wir können sie nur durch allgemeine Begriffe *in abstracto*, nicht durch Einzelanschauung *in concreto* erkennen.

Das sind die Grundzüge der neuen Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt. Faßt man sie in einer Formel, so kann man sagen: das neue System ist durch drei Stücke bestimmt, eine Voraussetzung und zwei Folgen. Die Voraussetzung ist die Idealität von Raum und Zeit. Die Folgen sind 1) die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis der Erscheinungswelt durch die mathematischen Wissenschaften, 2) die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis der intelligiblen Welt durch reine Verstandesbegriffe in ihrem transscendentalen Gebrauch, d. i. die Möglichkeit der Metaphysik.

Bis auf eine Veränderung, allerdings eine wichtige, sind dies definitive Züge der kritischen Philosophie. An den beiden ersten Stücken hat die Kr. d. r. V. nichts geändert; dagegen weicht sie in dem dritten Stück ab, allerdings auch hier nur an einem Punkt; festgehalten wird an dem Dasein der intelligiblen, von den Schranken des Raumes und der Zeit freien Wirklichkeit; festgehalten wird auch daran, daß der Mensch durch die Vernunft zu dieser

Welt in engster Beziehung steht. Nur eines wird aufgegegeben: die spekulative Erkenntnis der intelligiblen Welt; in der Kr. d. r. V. haben die reinen Verstandesbegriffe objektive Gültigkeit nur in der Anwendung auf die phänomenale Welt, in ähnlicher Weise wie die mathematischen Begriffe. An die Stelle der transscendenten Metaphysik tritt nunmehr einerseits die phänomenologische Ontologie der Analytik, andererseits der praktische Vernunftglaube.

Im übrigen hat Kant recht, wenn er die Kr. d. r. V. aufs engste mit der Dissertation verknüpft. In einem Brief an M. Herz vom Jahre 1771 bezeichnet er sie als den „Text, worüber in der folgenden Schrift das Weitere soll gesagt werden“, und bedauert, „daß diese Arbeit so geschwinde das Schicksal aller menschlichen Bemühungen, nämlich Vergessenheit, erdulden müssen“. In der Tat wäre manches Mißverständnis der kritischen Philosophie unmöglich gewesen, wenn diese Schrift sich in der Erinnerung erhalten hätte, wenn sie etwa von den Herausgebern der Kr. d. r. V. als Einleitung vorausgeschickt worden wäre. Ich würde das heute noch empfehlen. Und dazu müßte man dann die Hauptstellen aus den weiteren Briefen Kants an Herz fügen, vor allem den wichtigen Brief vom 21. Febr. 1772. Er zeigt Kant eben mit der Frage beschäftigt, von der die wesentliche Veränderung der Kritik gegen die Dissertation ausgeht, der Frage nämlich: wie es geschehen kann, daß reine Verstandesbegriffe Erkenntnis der gegenständlichen Welt geben? Verständlich, so findet er, ist die Beziehung zum Gegenstand bei der Erfahrungserkenntnis: hier beruht die Vorstellung auf Affektion durch den Gegenstand und ist also diesem als eine Wirkung der Ursache gemäß. Verständlich ist die gegenständliche Gültigkeit auch da, wo der Verstand den Gegenstand erst hervorbringt, wie in der Mathematik oder in der Moral, oder beim Denken Gottes, das die Gegenstände schöpferisch setzt. Aber wo das nicht der Fall ist, wie beim Verhältnis des menschlichen Verstandes zur realen Welt, wie ist es da

zu verstehen, daß „der Verstand gänzlich *a priori* sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß und die doch von ihr unabhängig sind"? Kant gibt hier nicht die Antwort, er lehnt nur die Antworten, die ältere Rationalisten, er nennt Plato, Malebranche, Crusius, gegeben haben, ab: sie wollen alle durch Vermittelung des höchsten metaphysischen Prinzips, Gottes, die Übereinstimmung unserer Vernunfterkenntnis mit der absoluten Wirklichkeit zu Stande bringen. Es ist das die Aushülfe, woran auch die Dissertation zu denken scheint (§ 9, § 22 Schol.); die denn freilich andererseits doch auch schon auf die „transscendentale" Lösung des Problems, wie sie nachher die Kr. d. r. V. gibt, mehr als eine Hindeutung enthält. Das Problem selbst ist jedenfalls in ihr vorbereitet, oder vielmehr es ist *implicite,* wenn auch nicht *explicite* vorhanden. E. Caird macht mit Recht darauf aufmerksam: erklärt die Dissertation auch die sinnliche Erkenntnis für phänomenal, die begriffliche für real, so betont sie doch andererseits, daß allein in Gottes intuitivem Verstand diese Erkenntnis der intelligiblen Welt wirklich realisiert ist, während sie in uns abstrakt und also unrealisiert bleibt.*)

*) Die Würdigung der Dissertation steht mit der Auffassung der kritischen Philosophie in engem Zusammenhang. Erdmann und Windelband wollen sie nicht als den Anfang der kritischen Philosophie im eigentlichen Sinne gelten lassen, der vielmehr erst von dem Aufgehen des Problems der Analytik und seiner rationalistisch-phänomenalistischen Lösung (nach 1772) zu datieren sei. Gewiß, man kann sagen: die Analytik führt in ihrer Konsequenz auf eine Betrachtung, die von der Dissertation sich soweit entfernt, daß sie nicht mehr als Ausführung desselben Gedankens betrachtet werden kann. Aber dann muß man gleich hinzufügen: die Analytik ist in Kants Denken überhaupt nie ganz durchgedrungen, nicht einmal in der Kr. d. r. V.: die Ästhetik mit ihrem ***mundus sensibilis*** und ***intelligibilis*** und die Dialektik mit dem ***ens realissimum*** und dem intelligiblen Charakter stehen daneben und repräsentieren neben

Es erhebt sich die Frage: von wo ist der Anstoß zu der Neubildung der Gedanken von 1770 ausgegangen?

Ich habe ihn in meiner Schrift über die Entwickelung der kantischen Erkenntnistheorie auf den Einfluß Humes zurückgeführt. Nicht aus Neigung für die Aufspürung äußerer „Einflüsse"; ich bin durchaus nicht der Meinung, daß einem selbständigen Kopf die Gedanken so von außen anfliegen, und Kant war gewiß ein sehr selbständiger, um nicht zu sagen selbstherrischer und eigenwilliger Kopf, dazu im Alter von 45 Jahren, wo auch der gewöhnliche Kopf nicht mehr so leicht fremde Gedanken aufnimmt. Übrigens habe ich den Anstoß Humes nicht als Mitteilung einer positiven Theorie, sondern vielmehr als Antrieb zur Umkehr konstruiert: an Humes „Skeptizismus" wurde Kant klar, wohin der Empirismus, dem er sich einigermaßen angenähert hatte, in letzter Konsequenz führe; der Rationalismus der Dissertation ist die Reaktion gegen den „Skeptizismus" der Träume. Also nicht aus einem allgemeinen Enthusiasmus für Einflüsse, sondern einfach, weil Kant selbst die Entstehung seiner kritischen Philosophie mit dem Skeptizismus Humes in ursächlichen Zusammenhang bringt, habe ich diese Konstruktion versucht. Wären jene Stellen in den Prolegomenen und der Kr. d. pr. V. nicht vorhanden, so würde ich den Einfluß Humes hier so wenig wie zu Anfang der sechziger Jahre für nötig halten, um Kants Entwickelung verständlich zu finden. Man darf doch wohl sagen: der Übergang zu der Ansicht von der Idealität von Raum und Zeit und damit der Körperwelt, einer Ansicht, die denn doch seit den Tagen Platons nichts Unerhörtes in der Philosophie war, lag dem Kant von 1766 so wenig fern, daß nur ein Schritt nötig war; die beiden Welten, die körperliche und die geistige, die räumlich-zeitliche und die unräumlich-ewige,

der Erkenntnistheorie die Kantische Metaphysik, die dann in den beiden folgenden Kritiken wieder noch freier und stärker als die wirkliche Form seiner Weltanschauung hervortritt.

jede mit ihren eigenen Gesetzen, die hat er auch dort, nur daß er für die letztere, an die er doch glaubt, kein Konstruktionsprinzip finden kann. Es bedurfte nur der erkenntnistheoretischen Wendung: die räumlich-zeitliche Welt Darstellung der Wirklichkeit in unserer Sinnlichkeit, die wirklich wirkliche Welt gedacht durch reine Verstandesbegriffe, und wir haben die Dissertation. Diese Wendung erklärlich zu finden, sind äußere Anstöße an sich gewiß nicht erforderlich, Leibnizens *Nouveaux Essais* (1765 erschienen) an die Windelband erinnert, so wenig als Humes Kritik des Kausalbegriffs. Wie Kants eigene Gedanken um das Problem sich bewegten, zeigt auch die Überlegung über das Wesen des Raumes in einer kleinen Abhandlung vom Jahre 1768 (II, 385 ff.) Übrigens war auch in der alten Metaphysik die Wendung vorgebildet: *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*, jener in unserer sinnlichen (verworrenen), dieser in Gottes absoluter Erkenntnis; die ausgedehnte Welt als *phaenomenon substantiatum*, die Monadenwelt als Verstandeserkenntnis der Wirklichkeit, alles das war auch in Baumgartens Metaphysik (§§ 869, 70) zu lesen, nur daß freilich mit der Phänomenalität der Körperwelt doch nicht rechter Ernst gemacht wird, ganz wie in Kants vorkritischen Schriften.

Inzwischen hat B. Erdmann auf einen andern Punkt hingewiesen, von dem der Anstoß zur Unterscheidung der sensiblen und intelligiblen Welt ausgegangen sei: die Antinomien.*) Er hat es unzweifelhaft gemacht, daß hier sehr wirksame Antriebe des kantischen Denkens liegen. Das antithetisch-skeptische Verfahren, das in der Dialektik zur Technik ausgebildet ist, hatte Kant lange geübt, es tritt besonders deutlich schon in den „Träumen“ hervor. Daß ihn das Phänomen des Widerstreits der Vernunft mit sich selbst in der Metaphysik befremdet und aufgeregt

*) S. die Einleitung zu Erdmanns Ausgabe der Prolegomenen S. LXXXIII ff., und vor allem die Einleitung zu den Reflexionen Kants zur Kr. d. r. V. S. XXIV ff.

habe, spricht er öfter aus (so besonders Proleg. S. 50 ff.). Die Idealität von Raum und Zeit ist nun nach der Kritik zugleich die Bedingung des Verständnisses jenes seltsamen Phänomens und der Schlüssel zu seiner Auflösung. Der Widerspruch beruht überall darauf, daß man Erscheinungen für Dinge an sich nimmt, Phänomene intellektuiert; so führt die Kritik aus, so deutet es auch schon die Dissertation an: mit der Scheidung der Erscheinungswelt von der Intellektualwelt und der Zuweisung aller Sätze an das Gebiet, in das sie gehören, verschwinden die Widersprüche. So vor allem auch bei der Antinomie Freiheit — Notwendigkeit; als Erscheinungen sind die Handlungen bedingt, als Äußerungen eines intelligiblen Wesens sind sie frei.

Kant selbst hat auf diesen Punkt als den Ursprung seiner Gedankenbildung wiederholt hingewiesen. So zuletzt sehr bestimmt in einem Brief an Garve vom Jahre 1798: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin (wie Garve angenommen hatte), sondern die Antinomie der r. V.: die Welt hat einen Anfang — sie hat keinen Anfang, bis zur vierten (dritten): es ist Freiheit im Menschen — es ist keine Freiheit, sondern alles in ihm ist Notwendigkeit; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik d. V. selbst hintrieb, um den Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selber zu heben". Hierzu stimmt eine Stelle aus dem Entwurf „über die Fortschritte der Metaphysik" (VIII, 573), wo die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit und die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffs als die beiden Angeln des Systems bezeichnet werden. Ebenso heißt es in einer Skizze zu dieser Schrift*): „Ursprung der kritischen Philo-

*) Mitgeteilt in den „Losen Blättern", die R. Reicke veröffentlicht hat, I, 223 f. Das Blatt verdient ganz nachgesehen zu werden. Man sehe auch das Vorwort zur Kr. d. pr. V. und die „kritische Beleuchtung der Analytik": „der Begriff der Freiheit

sophie ist Moral in Ansehung der Zurechnungsfähigkeit der Handlungen". Für die rein theoretische Philosophie wäre die Kritik mit ihrer Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich eigentlich gleichgültig; dagegen ist es die von dem moralischen Gesetz geforderte Freiheit, „welche die Vernunft zur Metaphysik aufruft und den ganzen Mechanismus der Natur aufhebt." Also, die Möglichkeit, für die Freiheit neben der vom Kausalgesetz beherrschten Natur Raum zu gewinnen, wäre hiernach der Springpunkt der neuen Gedankenbildung. Es ist eben der Punkt, wodurch die Kantische Philosophie sich ihre ersten Anhänger gewonnen hat; Fichte, Schiller sind durch die Befreiung von dem erdrückenden Gedanken der alles beherrschenden mechanischen Kausalität für den transscendentalen Idealismus gewonnen worden.

Die Sache wäre hiermit erledigt, wenn nicht jene Stellen wären, in denen Kant selbst aufs bestimmteste die Anregung zur kritischen Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* auf Hume zurückführt. Die Erinnerung des David Hume, so führt er in der Vorrede zu den Prol. aus, wo er doch den Vorgängen zeitlich noch nahe genug stand, um eine bestimmte Erinnerung zu haben, also Humes Bedenken wegen des Kausalgesetzes: es läßt sich aus reiner Vernunft nicht einsehen, warum, wenn *A* ist, notwendig auch *B* sein muß, „war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Vernunft eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben" u. s. w. Ebenso heißt es in der Kr. d. pr. V. (V, 54 ff.), daß diese kritische Erkenntnistheorie durch Humes Empirismus, der zum härtesten Skeptizismus nicht

ist der Stein des Anstoßes für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten, die dadurch einsehen, daß sie notwendig rational verfahren müssen."

allein in Hinsicht der Metaphysik, sondern auch der Physik, ja sogar der Mathematik führe, hervorgerufen worden sei, und zwar mit der Tendenz, „dem schrecklichen Umsturz" aller Wissenschaften zu wehren.

Diese Stellen, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen, sind nicht weg zu bringen. Man muß also für Humes Einfluß irgendwo Platz machen. Erdmann verweist ihn, da er ihn für den Anfang der sechziger Jahre (mit Recht) ablehnt, und ihn auch im Jahre 1769/70 nicht zulassen will, in die Zeit nach 1772, etwa 1774: Kant habe hier von Hume gelernt, daß die reinen Verstandesbegriffe nur von immanentem Gebrauch seien, nicht aber für die Dinge an sich Gültigkeit hätten. Ich halte diese Zeitbestimmung für nicht wohl vereinbar mit den Äußerungen Kants; 1) weil diese alle auf die Zeit des Ursprungs des Kritizismus hinweisen, dieser Zeitpunkt aber im Jahre der Konzeption der Dissertation (1769/70) liegt; ein tieferer Einschnitt in den siebziger Jahren, von dem die Periode des Kritizismus eigentlich erst zu datieren wäre, ist für Kants Erinnerung nirgends vorhanden, die kritische Philosophie beginnt ihm überall etwa 12 Jahre vor dem Erscheinen der Kr. d. r. V.*) 2) weil seine Äußerungen über die Art des Humeschen Einflusses nicht dazu passen: nach 1772 hätte er ja den Folgerungen Humes Gehör gegeben, alle Erkenntnis auf das Gebiet der Erfahrung zu beschränken.

*) Ich möchte bei dieser Gelegenheit doch überhaupt davor warnen allzuviel „Entwickelungsstufen" zu konstruieren; bei Vaihinger sind ihrer schon sechs. Es kann sich doch nur darum handeln, die großen Richtungsveränderungen des Kantischen Denkens zu bezeichnen, nicht die Jahres- und Tagesschwankungen nachzuweisen, die ja ohne Zweifel auch stattgefunden haben. Kant selbst kennt seit 1770 keine wesentlichen Wandlungen mehr, obwohl Veränderungen in der Kombination der Elemente, und nicht unerhebliche, noch bis in die neunziger Jahre hin stattgefunden haben. Aber sie ändern nichts mehr an dem neuen Grundprinzip: Scheidung der sensiblen und intelligiblen Welt: damit ist der Hauptschlüssel zur kritischen Philosophie gefunden.

Er sagt aber überall das Gegenteil: Hume habe ihm einen Anstoß im eigentlichen Sinne des Wortes gegeben, er habe ihm ein Problem gestellt, nicht aber die Lösung gegeben; vielmehr habe er, Kant, Humes Lösung, die empiristisch-skeptische verworfen: die kritische Philosophie sei die Widerlegung Humes, sei die einzig mögliche Rettung vor dessen in vollendeten Skeptizismus ausschlagenden Empirismus.

Es bleibt also die Aufgabe, die beiden Aussagen Kants über den Ausgangspunkt seiner Gedankenbildung zu vereinigen. Mir scheint, diese Vereinigung ist durchaus nicht unmöglich: von einem linearen Fortschritt in Entwickelung seines Denkens kann ja überall nicht die Rede sein; eine große Fülle metaphysisch-erkenntnistheoretischer und ethischer Probleme beschäftigte ihn seit langem, und die Vorlesungen gaben jährlich Veranlassung, sie alle wieder durchzudenken. Lassen wir ihm also bei Gelegenheit der „Antinomien“ zuerst den Gedanken aufgehen, daß die Idealität von Raum und Zeit der Schlüssel zu ihrer Auflösung sei, dann schließt sich, scheint mir, die Auflösung des Humeschen Zweifels ohne Schwierigkeit an. Wir dürfen voraussetzen, daß Kant von Humes Kausalitätstheorie schon vor 1769 wußte, er wird die Essays des von ihm so hoch geschätzten Schotten, die schon 1756 in deutscher Übersetzung erschienen waren, — ich zweifle übrigens nicht daran, daß er sie auch in englischer Sprache lesen konnte, — doch kaum ungelesen gelassen haben; wer will, mag auch annehmen, daß er um diese Zeit sie einmal wieder zur Hand genommen habe. Auf jeden Fall, jetzt ging ihm

— Vielleicht könnte man übrigens unsere drei Entwickelungsstufen als *a priori* notwendige konstruieren, nach dem Kant-Hegelschen Schema: These, Antithese, Synthese. Ausgangspunkt ist für jeden die Überlieferung der Schule; von ihr entfernt sich der zur Selbständigkeit strebende Denker in der Richtung auf den Gegensatz; nachdem ein äußerster Punkt erreicht ist, tritt eine Neigung hervor, die Wahrheit des Überlieferten wieder stärker zu empfinden und zu einer Ausgleichung des Neuen und des Alten zu streben.

zugleich die ganze Bedeutung des Humeschen Problems und die Möglichkeit seiner Lösung auf: eben das war es, was er selbst so lange gesucht, was Hume für unmöglich erklärt hatte: die Möglichkeit einer sicher begründeten Metaphysik. Und eben das hatte er jetzt in der Hand, die „Methode der Metaphysik“: wie durch die Annahme apriorischer Formen der Sinnlichkeit die reine Erkenntnis der phänomenalen Welt in den mathematischen Wissenschaften gegen skeptische Bedenken gesichert wird, so wird durch die apriorischen Begriffe des Verstandes eine reine Erkenntnis der intelligiblen Welt möglich gemacht; Mathematik und Metaphysik, die beiden von Hume angefochtenen Wissenschaften, werden mit einander sicher gestellt durch dieselbe Annahme, die auch die „antinomischen“ Schwierigkeiten auflöst, — das war die große Entdeckung von 1770, die eine Neubearbeitung aller philosophischen Wissenschaften notwendig machte. Freilich erwies sich dann bald hinterher, daß es mit der Metaphysik doch nicht so einfach stehe, wie mit der Mathematik: die Erkenntnis der intelligiblen Welt durch reine Verstandesbegriffe, es war mehr ein Postulat, als eine erkenntnistheoretisch fundierte Auflösung des Problems. Diese zu suchen mochte dann das Problem Humes auch in der Folge drängen, bis Kant schließlich in der transscendentalen Deduktion der Kategorien, wofür die Deduktion der Mathematik in der Dissertation schon das Vorbild bot, die definitive Auflösung in der Hand zu haben überzeugt war. In seiner Erinnerung aber verflochten sich die beiden Momente so, daß je nach der Art der Veranlassung bald das eine, bald das andere mehr in das Bewußtsein trat. Die Elemente der neuen Gedankenbildung waren alle vorhanden gewesen, der neue Lehrbegriff der Idealität von Raum und Zeit hatte sich als der Schlüssel zur Auflösung all der Schwierigkeiten, mit denen er bisher gerungen hatte, bewährt.

Ich führe nun die Übersicht über die literarische Tätigkeit Kants rasch zu Ende.

Auf das stille Jahrzehnt der Inkubation, wie man die siebziger Jahre nennen könnte, folgte das Jahrzehnt der eifrigsten und fruchtbarsten Schriftstellertätigkeit, die achtziger Jahre. In rascher Folge erschienen die Hauptwerke zur neuen Philosophie. Zuerst die schon Jahre lang in Aussicht gestellte und mit Verlangen erwartete Kritik der reinen Vernunft; sie kam im Frühjahr 1781 bei Hartknoch in Riga heraus. Auf das grundlegende Werk folgten, unter dem Eindruck der ersten Aufnahme geschrieben, die Prolegomena (1783). Schon 1785 und 86 schlossen sich die ersten Anwendungen auf die beiden Hauptgebiete der Philosophie, die Moralphilosophie und die Naturphilosophie an, jene als Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (85), diese als metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (86). Dann folgten noch zwei nach dem Modell der Kr. d. r. V. gebaute Werke: die Kritik der praktischen Vernunft (1788), enthaltend die Prinzipien der Moralphilosophie und der Moraltheologie, und die Kritik der Urteilskraft (1790), enthaltend die Prinzipien der Ästhetik und, durch ziemlich willkürliche Begriffsbildung damit verknüpft, ein Stück der Naturphilosophie, die Naturteleologie. Die Prinzipien der neuen Philosophie sind damit vollständig dargelegt.

Zwischen diesen Hauptwerken, von denen später eingehend zu handeln ist, sind noch eine Anzahl kleiner Abhandlungen verfaßt, die zum Teil nicht ohne Bedeutung sind. In der Berliner Monatsschrift, dem von Biester, des Ministers von Zedlitz Sekretär, herausgegebenen Organ freier Denker, erschienen ein paar kleine Aufsätze zur Geschichtsphilosophie. Zuerst die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784), eine sehr interessante Studie, die als Ziel der geschichtlichen Entwickelung eine gemeinsame Rechtsverfassung der Staaten, die Krieg und Gewalt ausschließt, hinstellt und die geschichtliche Entwickelung als Annäherung an diese Idee

konstruiert. Sodann der „mutmaßliche Anfang der Menschengeschichte“ (1786), ein feinsinnig durchgeführter Versuch einer philosophischen Deutung des biblischen Berichts über die Urgeschichte der Menschheit Fichtes *a priori* Konstruktion der Geschichte ist in diesen beiden Aufsätzen vorbedeutet. Dazwischen liegt die Rezension von Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit (1785, in der Jenaischen Literaturzeitung), die Herders Zorn erregte. Zwei andere kleine Aufsätze: Was ist Aufklärung? und: Was heißt sich im Denken orientieren? (Berliner Monatsschr. 1784, 86) enthalten eine lebhafte Anpreisung und Verteidigung des Rechts des freien Denkens und der freien Forschung, erstere mit dem Preis Friedrichs d. Gr., letztere mit der Warnung vor der einbrechenden Neigung zur Schwärmerei. Auch das kleine Blatt: über Schwärmerei und Mittel dagegen (1790) sei erwähnt und der Aufmerksamkeit derer empfohlen, die Kant zum Spiritisten machen wollen.

Es folgt das Jahrzehnt allmählich sinkender Kraft, die neunziger Jahre. Zunächst sind ein paar Gelegenheitsarbeiten aus dem Anfang der neunziger zu erwähnen, die nicht ohne Bedeutung für das Verständnis der kritischen Philosophie sind. Gegen Professor Eberhard in Halle, der ein Philosophisches Journal zur Bekämpfung der Kantischen Philosophie vom Standpunkt der Leibniz-Wolffischen Philosophie herausgab, schrieb Kant die Schrift: „Über eine Entdeckung, nach der alle Kr. d. r. V. durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“ (1790). Eine zweite, erst aus dem Nachlaß herausgegebene Schrift behandelt die von der Berl. Akademie für 1791 ausgesetzte, bis 1795 verlängerte Preisaufgabe: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ Es sind Entwürfe, die hauptsächlich aus dem J. 1793 zu stammen scheinen, in den Losen Blättern Reickes findet sich manches dazu Gehörige, das auch die Datierung ermöglicht.

Der Hauptsache nach gehören die Arbeiten der neunziger Jahre der Religions- und der Rechtsphilosophie an. Der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) geht die Abhandlung „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" (Berl. Monatsschr. 1791) vorher; sie zeigt, wie unzulänglich und anmaßend das Unternehmen der philosophischen Theodicee ist, welche die Schicksale des Einzelnen und der Menschheit aus Vernunftsgründen als gute und heilsame erweisen zu können meint; der Glaube der frommen und weisen Einfalt bescheidet sich: Gottes Wege sind unerforschlich. Das Buch Hiob wird in feinsinniger Deutung herangezogen. Ein kleiner Aufzatz „Über das Ende aller Dinge" (Berliner Monatsschr. 1794) bildet dazu den Epilog. Die Abhandlung: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (Berl. Monatsschr. 1792) leitet die rechtsphilosophischen Schriften ein. Auf die Abhandlungen „Zum ewigen Frieden" (1795), folgen dann die „metaphysischen Anfangsgründe der „Rechtslehre" und der „Tugendlehre" (1797), die in der zweiten Auflage zur „Metaphysik der Sitten" zusammengefaßt wurden. Hieran schließen sich ein paar kleine Aufsätze: „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen" (1797), und: „Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Fr. Nicolai" (1798).

Den Beschluß macht eine Sammlung von Aufsätzen aus der Zeit von 1794—97, die unter dem Titel: „Der Streit der Fakultäten" (1798) erschien.

An die Werke schließen sich noch die Ausgaben einiger seiner Vorlesungen: Anthropologie in pragmatischer Absicht (1798), Logik (1800, von Jäsche), Physische Geographie (1802, von Rink), Pädagogik (1803, von Rink).*)

---

*) Über die Veranlassung zu der Herausgabe der Vorlesungen und das ungünstige Geschick, das darüber gewaltet hat, s. B. Erdmann in der Vorrede zu den Reflexionen zur Anthropologie.

Unter den nachträglich aus Nachschriften herausgegebenen Vorlesungen hat die von Pölitz besorgte Metaphysik (1821) eine lange Zeit unterschätzte Bedeutung.

Von Wichtigkeit sind auch die in jüngster Zeit erfolgten Veröffentlichungen aus dem Nachlaß Kants; sie geben bemerkenswerte Einblicke einerseits in die Entstehungsgeschichte seiner Gedanken, andererseits in seine Arbeitsweise. Es sind die schon öfters angeführten „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie“, von B. Erdmann, aus Kants Handexemplar der Metaphysik Baumgartens gezogen (zur Anthropologie, 1882, zur Kr. d. r. V. 1884). Sodann die „Losen Blätter aus Kants Nachlaß“, von R. Reicke in der „Altpreuß. Monatsschrift“, dann auch besonders herausgegeben (2 Bde. 1889/95).

Zweiter Teil.

Das philosophische System.

Selbst die Weisheit und Ordnung, die der Mensch in der sichtbaren Natur findet, legt er mehr in sie hinein, als er sie aus ihr heraus nimmt. Denn er könnte ihrer ja nicht gewahr werden, wenn er sie nicht auf etwas, das er in ihm hat, beziehen könnte, so wie man ohne Maß nicht messen kann. Himmel und Erde sind für ihn nur eine Bestätigung von einem Wissen, des er sich bewußt ist, und das ihm die Kühnheit und den Mut gibt: alles zu meistern und aus sich zu rectifizieren. Und mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung ist und fühlt er sich größer, als alles was ihn umgibt; und sehnt sich nach etwas Anderm.

Matthias Claudius.

Literatur. Es kann selbstverständlich hier nicht die unendliche Menge von großen und kleinen Untersuchungen über das philosophische System Kants aufgeführt werden. Ich verweise hierfür auf Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie III. (8. A. 1896), wo die neuere Literatur annähernd vollständig registriert ist. Über die ältere Kantliteratur in Deutschland gibt E. Adickes in *The philosophical Review, edited by J. G. Schurman,* 1893—6, einen überaus sorgfältigen Bericht: die Ausgaben der Werke Kants, dann die Schriften, die über Kant handeln, bis zum Jahre 1804, werden in über 3000 Nummern behandelt und charakterisiert; man hat hier die aktenmäßige Darstellung der ganzen, durch Kant hervorgerufenen Bewegung bis zu seinem Tode. Was die Ausgaben der Kantischen Werke anlangt, so ist eine Ausgabe, die alles, was uns von Kants Hand erhalten ist, Gedrucktes und Handschriftliches, enthalten soll, im Erscheinen begriffen, sie wird im Auftrag der Berliner Akademie herausgegeben. Bisher sind erschienen: Bd. I, die vorkritischen Schriften bis 1756, und Bd. III, die Kritik der r. V. in der 2. Aufl. enthaltend. Unter den vorhandenen Ausgaben ist die zweite von Hartenstein besorgte Gesamtausgabe in 8 Bänden (Leipzig 1867) die brauchbarste; sie wird hier zitiert. Daneben ist die Ausgabe von Rosenkranz und Schubert (12 Bände, Leipzig 1838) noch vielfach in Gebrauch. Die Hauptschriften auch in sorgfältigen Ausgaben von K. Kehrbach in der Reclam'schen Universalbibliothek. Die Kr. d. r. V., die Prolegomena und die Kr. d. Urt. sind von B. Erdmann mit textkritischen Anmerkungen herausgegeben. Adickes hat die Kritik der r. V. mit orientierenden Anmerkungen und dem Versuch einer Rekonstruktion ihrer Entstehungsgeschichte herausgegeben. Dazu eine Ausgabe von Vorländer mit Sachregister.

Darstellungen des Kantischen Systems findet man in allen Geschichten der Philosophie; die eingehendste in zwei Bänden in Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl. 1898. Ich mache noch aufmerksam auf die Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie von Falckenberg, Windelband und Höffding; ferner auf Riehls Geschichte und Methode des philosophischen

Kritizismus, und Langes Geschichte des Materialismus. — Von besonderen Werken führe ich an: E. Caird *The critical philosophy of Kant*, 2. A., 2 Bde. 1889. H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. A., 1885, Kants Begründung der Ethik, 1877, und Kants Begründung der Ästhetik, 1889. J. Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie, nach ihren Grundprinzipien analysiert, 1879. B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Aufl. der Krit. d. r. V., 1878. E. Laas, Kants Analogien der Erfahrung, 1876. E. v. Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik, 1894. — Unter den für einen größeren Leserkreis berechneten Darstellungen nenne ich K. Lasswitz, Die Lehre Kants von der Idealität von Raum und Zeit im Zusammenhang mit seiner Kritik des Erkennens, 1883. M. Kronenberg, Kant, sein Leben und seine Lehre, 2. Aufl. 1904. Theodor Ruyssen, Kant, Paris, 1900. Anderes wird später zu nennen sein. Ich bemerke nur noch, daß, nachdem Kant-Aufsätze seit 30 Jahren alle philosophischen Zeitschriften gefüllt haben, die Kantphilologie jetzt in Vaihingers Kantstudien (seit 1897) eine eigene Zeitschrift erhalten hat.

Begriff und Einteilung der Philosophie.

Wenn wir Kants zerstreute und nicht ganz einstimmige Äußerungen hierüber sammeln und zusammenbiegen, so erhalten wir folgendes Schema.*)

Es gibt drei große Gebiete wissenschaftlicher Erkenntnis: Philosophie, Mathematik, empirische Wissenschaften. Sie sind unterschieden durch ihre Methode; Philosophie ist reine Vernunfterkenntnis aus Begriffen, Mathematik ist reine Vernunfterkenntnis aus der Konstruktion von Begriffen. Diesen beiden rationalen Wissenschaften stehen die empirischen Wissenschaften gegenüber, die ihre Begriffe an der Hand der Erfahrung bilden und ihre Sätze auf induktive Beweise stützen, als z. B. Chemie oder empirische Anthropologie. Wobei denn

*) Die Hauptstellen: Kr. d. r. V., Methodenlehre 1. und 3. Hptst. sowie die Einleitung VI; die Vorreden zur Grundlegung zur Metaph. d. Sitten und zu den metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss.; Kr. d. U., Einleitung; Logik, Einl. III. Zu vergl. auch Erdmann, Reflexionen II, 20 ff.

zu bemerken ist, daß nach Kants immer festgehaltener rationalistischer Auffassung vom Wesen der Wissenschaft eigentliche Wissenschaft nur die genannt werden kann, deren Gewißheit apodiktisch ist; „Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen“ (Metaph. Anfangsgr., Vorr.). Demnach fallen Philosophie und Wissenschaft im „eigentlichen“ Sinne zusammen, wogegen zwischen Philosophie und Wissenschaft in jenem uneigentlichen Sinne eine scharfe Grenzlinie gezogen wird. Eine sehr bemerkenswerte Begriffsbestimmung: die Philosophie wird hier zum erstenmal von allen Wissenschaften, die Erfahrung voraussetzen, d. h. von Wissenschaften, die nach dem herrschenden Sprachgebrauch die eigentlichen Wissenschaften sind, von der Astronomie und Physik, der Biologie und Anthropologie, von der Geschichte gar nicht zu reden, reinlich getrennt und ganz auf sich selbst gestellt: reine Wissenschaft *a priori*, ohne alle empirische Beimischung. Es ist damit das große Schisma zwischen Philosophie und Wissenschaft eingeleitet, das für die deutsche Philosophie so verhängnisvolle Folgen haben sollte.

Die Philosophie hat wieder zwei Hauptteile: Transscendentalphilosophie und Metaphysik. Die Transscendentalphilosophie ist die Disziplin, welche Möglichkeit, Quellen und Grenzen der Erkenntnis aus reiner Vernunft untersucht. Ihre Aufgabe ist die einer Propädeutik für das System der reinen Vernunftserkenntnis oder eben die Metaphysik. Sie fällt einigermaßen mit der Wissenschaft zusammen, die heute Erkenntnistheorie genannt wird, nur daß sie nicht die Theorie der Erkenntnis überhaupt, sondern nur die Untersuchung der Erkenntnis *a priori* zum Gegenstand hat. Die Kritik der reinen Vernunft ist die Ausführung dieser Untersuchung, doch so, daß sie nur die Prinzipien, nicht aber auch die ganze Detailausführung enthält.

Die Metaphysik ist, im Gegensatz zu der formalen Disziplin der Transscendentalphilosophie, der Inbegriff der

reinen Vernunfterkenntnis von Gegenständen. Sie zerfällt wieder in zwei große Zweige: Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten oder Naturphilosophie und Moralphilosophie. Die Teilung entspricht der großen Einteilung der gegenständlichen Welt in das Gebiet der Natur und der Freiheit; die physische und die moralische Welt bilden gleichsam die beiden Hemisphären des *globus intellectualis;* eine Einteilung, die sich übrigens mit einer anderen Unterscheidung berührt, der in den *mundus sensibilis* und den *mundus intelligibilis.* Dort handelt es sich um Naturgesetze, wodurch die Erscheinungswelt *a priori* konstruiert wird, hier um eine praktische Gesetzgebung nach Freiheitsbegriffen für Vernunftwesen, die doch auch als Naturgesetze der sittlichen Welt betrachtet werden können.

Wir kämen so auf eine Einteilung der Philosophie, die der bei den Griechen gewöhnlichen Einteilung in Logik, Physik, Ethik verwandt ist. Logik, die Lehre von der Form des Erkennens, wo nun freilich zwei getrennte Disziplinen hervortreten: allgemeine Logik und transscendentale Logik; Physik oder rationale Physiologie (Naturlehre), die reine Vernunftwissenschaft von der Erscheinungswelt, mit zwei Hauptdisziplinen: der rationalen Körperlehre und der rationalen Seelenlehre; endlich Ethik die reine Vernunftwissenschaft von der moralischen Welt, mit der Rechtslehre und der Tugendlehre als Teilen.

Die Ausführung des Systems ist hinter diesem Schema zurückgeblieben. Für die theoretische Philosophie ist die Kr. d. r. V., die ursprünglich nur die Propädeutik zur Metaphysik sein sollte, das Hauptwerk geblieben. Zur Bearbeitung der Metaphysik ist es nicht gekommen. Nur die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ hat Kant zu Stande gebracht, und an einem ferneren Werk: „Übergang von den metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ mit schon gelähmter Kraft ge-

arbeitet. Dagegen ist die rationale Seelenlehre überhaupt unbearbeitet geblieben, ebenso wie die Ontologie, Kosmologie und Theologie, ein schwerer Mangel, dessen Ursache freilich nicht schwer zu verstehen ist. Einiges was hier seinen Platz gehabt hätte, ist im zweiten Teil der Kr. d. Urt. abgehandelt. Formell vollständiger liegt das System der praktischen Philosophie vor. An die Kr. d. pr. V., die hier die Stellung einer propädeutischen Disziplin einnimmt, schließt sich die „Metaphysik der Sitten" als Ausführung des Systems, inhaltlich freilich geringwertig, so daß auch hier die Kritik mit der „Grundlegung" tatsächlich das Hauptwerk ist. So ist überall die „doktrinale" Ausführung hinter der „kritischen" Grundlegung weit zurückgeblieben, doch nicht bloß, weil dem rasch alternden Philosophen zur Durchführung die Kraft gebrach.

Neben der Bestimmung der wissenschaftlichen Aufgabe der Philosophie hat Kant noch eine Bestimmung ihrer allgemein menschlichen Aufgabe. Sie kommt zum Ausdruck in der Unterscheidung des Weltbegriffs der Philosophie von ihrem Schulbegriff. In dieser Absicht bestimmt er sie als „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)"; der Philosoph in diesem Sinne ist „nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft", seine vollendete Erscheinung ist das Ideal der Weisen. Die eigentliche Aufgabe des Weisen ist die Erkenntnis des höchsten Zwecks oder der Bestimmung des Menschen und zugleich ihre Darstellung in der eigenen Person. So faßten die Alten den Begriff des Philosophen. Und demgemäß war ihnen Philosophie „die Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen"; und er fügt hinzu: es wäre gut, wenn wir das Wort bei seiner alten Bedeutung ließen. Eine besondere Aufgabe, die von hieraus für den Philosophen sich ergibt, ist die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit. Der Mathematiker

der Physiker, der Logiker sind bloß „Vernunftkünstler“, Techniker der Forschung. Ein Philosoph in jenem Sinn, zugleich der idealische Lehrer, wäre der, „der all diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern.“

Offenbar hängt diese Betrachtung zusammen mit der Minderung des Ansehens des Philosophen als „Vernunftkünstler“. Der Philosoph galt bisher als „Weltweiser“, der durch Spekulation alle Geheimnisse Gottes und der Welt ans Licht bringe. Diese Stellung nimmt ihm die kritische Philosophie. Sie schlägt die Hoffnung auf eine spekulative Lösung des Welträtsels nieder. Dafür gibt sie ihm die Stellung des Gesetzgebers im Reich der Zwecke und unterstellt ihm hierfür die gesamte wissenschaftliche Forschung: diese hat die Aufgabe, unter der Anleitung der Philosophie, der Menschheit zur Erfüllung ihrer Bestimmung zu dienen.*)

*) Vgl. außer der Kr. d. r. V. in dem Abschnitt über die Architektonik d. r. V. und der Kr. d. pr. V. II. B. 1. Hptst., auch Reflexionen II, 29 ff. Kant liebt es, den kritischen Philosophen die Rolle des Gesetzgebers, auch der Polizei (Nr. 128), oder des Gouverneurs (Nr. 161) spielen zu lassen. An der letzten Stelle heißt es: „Daß die Vernunft einer Zucht bedürfe; daß sie, wenn sie wild ihre Zweige ausbreitet, Blätter ohne Früchte bringt. Daß also ein Meister der Zucht nötig sei (nicht Zuchtmeister), welcher sie gouverniert. Daß sie ohne diese Zucht mit Religion und Sittlichkeit nicht zusammenstimme, das große Wort führe und, indem sie sich selbst nicht kennt, den gesunden und an Erfahrung geübten Verstand verwirre.“ S. auch oben, Kant als akademischer Lehrer (S. 70).

Erstes Buch.

Die theoretische Philosophie.

Wenige Jahre nach dem Erscheinen der Kr. d. r. V. schrieb K. L. Reinhold (in s. Briefen über die Kantische Philosophie S. 105): „Die Kr. d. r. V. ist von Dogmatikern für den Versuch eines Skeptikers ausgerufen, der die Gewißheit alles Wissens untergräbt, — von Skeptikern für die stolze Anmaßung, auf den Trümmern der bisherigen Systeme einen neuen Dogmatismus aufzuführen, — von den Supernaturalisten für einen fein angelegten Kunstgriff, die historischen Fundamente der Religion zu verdrängen und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen, — von den Naturalisten für eine neue Stütze der sinkenden Glaubensphilosophie, — von den Materialisten für eine idealistische Widerlegung der Realität der Materie — von den Spiritualisten für eine unverantwortliche Einschränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiets der Erfahrung versteckte Körperwelt, von den Eklektikern für die Stiftung einer neuen Sekte, die an Allgenugsamkeit und Intoleranz noch nie ihres gleichen hatte und das Sklavenjoch eines Systems dem vor kurzem freigewordenen Nacken der deutschen Philosophie aufzudringen droht, — von den Popularphilosophen endlich bald für eine lächerliche Unternehmung, mitten in unserm aufgeklärten und geschmackvollen Zeitalter den gesunden Menschenverstand durch scholastische Terminologien und

Spitzfindigkeit aus der philosophischen Welt zu verdrängen, bald aber für den eigentlichen Stein des Anstoßes, der den seit kurzem durch so viele leicht verständliche Schriften geebneten Weg zur Volksphilosophie unzugänglich macht, und an welchem bereits nicht nur der Verstand hoffnungsvoller Jünglinge, sondern auch die philosophische Reputation berühmter Männer gescheitert wäre."

Einigermaßen paßt diese Charakteristik der Auffassung, welche die kritische Philosophie bei ihrem ersten Auftreten erfuhr, auch noch auf die Gegenwart. Trotz der eifrigen Bemühungen der letzten Jahrzehnte sind die Interpreten über den Grundcharakter der kritischen Philosophie auch heute noch durchaus nicht zur Einstimmigkeit gekommen. Die Ursache hiervon liegt offenbar in der Mannigfaltigkeit der Aspekte, die sie bietet, und diese beruht wieder wesentlich auf der unterschiedlichen Wichtigkeit, die den einzelnen Stücken beigelegt wird, und auf der verschiedenen Art sie zu kombinieren. Um dem Leser die Orientierung zu erleichtern, will ich gleich hier die charakteristischen Züge bezeichnen und die Hauptformen der Auffassung kurz andeuten.

Fünf Momente treten in der theoretischen Philosophie Kants als ebenso viele Seiten hervor, von denen man sie betrachten kann. Es sind folgende:

1) Der erkenntnis-theoretische Idealismus (Phänomenalismus): die Gegenstände unserer Erkenntnis sind Erscheinungen, nicht die Dinge an sich selbst. Gegensatz: der naive Realismus, der die Dinge, wie sie in unserer Vorstellung vorkommen, für die Dinge an sich selbst nimmt.

2) Der formale Rationalismus: es gibt Erkenntnis *a priori*, Erkenntnis von Gegenständen durch reine Vernunft, und sie allein ist wissenschaftliche Erkenntnis im eigentlichen Sinn. Gegensatz: der sensualistische Empirismus oder Skeptizismus, der keine Erkenntnis als durch Erfahrung, d. h. durch bloße Summierung von Wahrnehmungen annimmt.

3) Der Positivismus oder die kritische Grenzbestimmung: unsere Verstandesbegriffe haben objektive Gültigkeit in der Anwendung auf Erscheinungen oder für den Umfang möglicher Erfahrung, nicht aber jenseits der Grenzen der Erfahrung. Gegensatz: der metaphysische Dogmatismus, der das Übersinnliche zum eigentlichen Gegenstand der Vernunfterkenntnis macht.

4) Der metaphysische Idealismus: die Dinge an sich selbst sind zu denken als intelligible Wesenheiten, die in der Einheit des allerrealsten Wesens beschlossen sind; sie bilden eine ideelle Wirklichkeit, deren Naturgesetz die teleologische Beziehung auf das höchste Gut ist. Gegensatz: der atheistische Materialismus, der die Körperwelt für die absolute Wirklichkeit und den Mechanismus für ihr absolutes Gesetz hält.

5) Der Primat der praktischen Vernunft: die Weltanschauung erhält ihren Abschluß nicht durch die theoretische, sondern durch die praktische Vernunft in einem reinen praktischen Vernunftglauben. Gegensatz: der doktrinäre Intellektualismus, der nichts als wahr und wirklich gelten läßt, als was der Verstand wirklich beweisen und konstruieren kann.

Daß alle diese fünf Momente oder Seiten in der theoretischen Philosophie Kants enthalten sind, darüber ist kein Zweifel. Zweifel gibts eigentlich nur darüber, wie ihre Stellung zu einander und ihre Bedeutung für das System zu bestimmen ist. Besonders sind es die drei ersten Stücke, die in dieser Absicht Schwierigkeiten machen. Es treten hier drei Auffassungen, drei Interpretationsweisen der kritischen Philosophie einander gegenüber, jede setzt das eigentliche *demonstrandum* in eins der drei Stücke und bezieht die beiden andern hierauf als Beweismittel oder als Konsequenzen.

Die erste verlegt den Zielpunkt der Beweisführung in das idealistische oder phänomenalistische Element; nach ihr ist die These der kritischen Philosophie der Satz

unsere Erkenntnis kann niemals die Wirklichkeit selbst erreichen. Es ist die Auffassung, die dem Eindruck entspricht, den die Kr. d. r. V. beim ersten Erscheinen machte, und den sie auch heute noch leicht beim ersten Lesen macht: ihre erste Wirkung ist die Erschütterung des naiven Realismus. Die ersten Urteile über sie von Garve-Feder, Mendelssohn, der (in der Vorrede zu seinen Morgenstunden vom Jahre 1786) Kant den Alles Zermalmenden nennt, sind aus diesem Eindruck hervorgegangen. Auch Schopenhauer (in seiner Kritik der Kantischen Philosophie, im Anhang zum ersten Band der Welt als Wille und Vorstellung) steht dieser Auffassung nahe. Sie führt dazu, Kant mit Berkeley zusammenzustellen. Das rationalistische Moment wird übersehen oder als Apriorismus zum Beweisgrund für den Idealismus gemacht: wir können die Dinge an sich nicht erkennen, weil die subjektiven Formen der Intelligenz, Raum, Zeit und Kategorien, uns nicht zu den Dingen an sich kommen lassen. Die kritische Grenzbestimmung erscheint als eine selbstverständliche Konsequenz: daß wir auch nicht durch reine Vernunft, durch rein logische Spekulation die Dinge erkennen können, bedarf kaum des Beweises.

Verwandt mit dieser Ansicht ist diejenige, die in das dritte Moment, die kritische Grenzbestimmung, den Zielpunkt der Kritik verlegt; sie stellt Kant mit D. Hume als Vorgänger und nächsten Verwandten zusammen. Das eigentliche Dogma der Kritik wäre hiernach der Satz: nur Erfahrungserkenntnis ist möglich, transscendente Metaphysik ist unmöglich. Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist gegenwärtig B. Erdmann; er hat in zahlreichen Schriften die Behauptung zu begründen gesucht: der „Hauptzweck“ der Kritik ist, zu beweisen, daß die objektive Gültigkeit der Kategorien nicht über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgeht.

Eine dritte Ansicht sieht den Zielpunkt der Argumentation der Kritik in dem zweiten Stück, dem f o r m a l e n

Rationalismus. Sie stellt Kant in Gegensatz zum Empirismus, im besonderen auch zu Hume, natürlich ohne zu verkennen, daß er auch ein Verwandtschaftsverhältnis zu ihm hat. Nach ihr ist das erste Ziel der kritischen Philosophie die Begründung der Möglichkeit allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis in den Wissenschaften, besonders in der mathematischen Naturwissenschaft. Daran schließt sich dann als zweites, absolut betrachtet noch wichtigeres Ziel: die Begründung eines metaphysischen Idealismus in der Weltanschauung. Der Phänomenalismus erhält hier die Stellung eines Beweisgrundes für jene beiden Stücke; die kritische Grenzbestimmung aber ergibt sich als notwendige Konsequenz: wissenschaftliche Erkenntnis reicht nicht weiter, als wir die Dinge selbst hervorbringen; hervorbringen aber können wir natürlich nur die Erscheinungen, nicht die Dinge selbst. Die subjektiven Formen des Anschauens und Denkens sind hiernach, weit entfernt das Hindernis objektiver Erkenntnis zu sein, die Bedingung ihrer Möglichkeit.

Diese letzte Ansicht halte ich für die richtige; ich habe sie schon in meiner Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie vorgetragen und bin von ihrer Wahrheit auch heute noch überzeugt. Unter den jüngeren Forschern ist es vor allem E. Adickes, der sie sehr einsichtig und nachdrücklich vertritt. Ich möchte sie noch mit ein paar Strichen näher bezeichnen und zwar in ihrem Gegensatz zu den beiden konkurrierenden Ansichten. Es scheint mir für das Verständnis der Kritik von entscheidender Bedeutung, daß man über diese möglichen Auffassungen sich gleich zu Anfang orientiert. Wobei ich noch dies hervorhebe, daß es sich hier natürlich nicht darum handelt auszumachen, was das für uns wichtigste Stück der Kantischen Philosophie sei, oder wodurch sie geschichtlich am bedeutendsten gewirkt habe, nicht einmal darum, woran Kant selbst schließlich am meisten gelegen habe, sondern allein darum: was sich unbefangener philo-

logischer Auslegung als der tatsächliche Zielpunkt der Beweisführung der kritischen Philosophie, zunächst in der Kr. d. r. V., darstellt?

Nach der phänomenalistisch-positivistischen Ansicht ist dieser Zielpunkt der Satz: Erkenntnis der Dinge an sich (transscendente Metaphysik) ist uns nicht möglich. „Kants größtes Verdienst", so beginnt Schopenhauer, „ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich, auf Grund der Nachweisung, daß zwischen uns und den Dingen der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich sind, erkannt werden mögen"; der Nachweis der „traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt", das sei die Seele der ganzen Kantischen Philosophie. Nach Erdmann ist die eigentliche Absicht Kants „die Grenzbestimmung unserer Erkenntnis gegenüber dem Dogmatismus, im Anschluß an den empirischen Skeptizismus Humes". Erdmann bezeichnet es als ein Mißkennen des Hauptzwecks der Kritik, wenn man annehme, daß es sich in ihr nicht um den Nachweis handle, „daß eine transscendente Erkenntnis für uns unmöglich, sondern um den Nachweis, wie Erkenntnis *a priori* und damit Metaphysik als Wissenschaft möglich ist." *)

Dem gegenüber bin ich der Ansicht, daß der Grundcharakter nicht nur des Systems überhaupt, sondern auch der Kr. d. r. V. ein positiver ist; Kant will aufbauen, nicht einreißen, oder einreißen doch nur, um für den notwendigen Neubau Platz zu gewinnen. Was er aufbauen will ist zweierlei: 1) eine positive Erkenntnistheorie, nämlich eine rationalistische Theorie der Wissenschaften; 2) eine positive Metaphysik, nämlich eine idealistische Weltanschauung. Was das Erste anlangt, so will er beweisen, daß Physik als wirkliche Wissenschaft, d. h. als ein System von allgemeinen und notwendigen Sätzen möglich ist; er will die mathematische

---

*) S. besonders Kants Kritizismus S. 13 ff., 177 ff., 245 ff.

Naturwissenschaft gegen alle Anfechtungen empiristisch-skeptischer Grübeleien (Humes) sicher stellen, indem er sie auf die sicheren Grundlagen des ursprünglichen Besitzes der Intelligenz an ihr immanenten Formen und Funktionen basiert. Er meint dies zu erreichen, indem er zeigt, wie wir die Gegenstände des Erkennens durch unsere intellektuellen Funktionen erst hervorbringen: wie die Mathematik ihre Gegenstände durch Konstruktion hervorbringt, so bringt auf gewisse Weise auch die Physik ihren Gegenstand, die Natur, durch die Funktion des Verstandes hervor, und insofern kann es apriorische Erkenntnis der Natur geben. Das Zweite anlangend, so will er die idealistische Metaphysik definitiv vor allem Zweifel sicherstellen, wobei es denn allerdings ohne Einreißen nicht abgeht, indem er ein schlechtes und unsolid fundiertes Gebäude hier vorfindet, nämlich die alte dogmatische Metaphysik. Die Absicht aber beim Einreißen dieser Metaphysik ist nicht die Niederreißung der übersinnlichen Welt, sondern vielmehr die definitive Befestigung des Glaubens an sie und unserer Zugehörigkeit zu ihr. Was Kant in der Vorrede zur 2. Auflage der Kr. d. r. V. einmal sagt: „ich mußte das (vorgebliche) Wissen aufheben um dem (vernünftigen) Glauben Platz zu machen“, das ist wirklich seine letzte und tiefste Überzeugung: so lange das Vernünfteln auf diesem Gebiet dauert, so lange dauert auch das Zweifeln, und der Glaube kann nicht zu Kräften kommen; hört das Demonstrieren des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele auf, dann wird die moralische Gewißheit von ihrer Wahrheit und Wirklichkeit sich absolut befestigen.

Daß es an Stellen in Kants Schriften nicht fehlt, die sich für die idealistisch-positivistische Ansicht anführen lassen, weiß ich wohl; durch Zitate kann hier überhaupt nicht entschieden werden, entschieden werden muß aus dem Ganzen der Anlage und Richtung von Kants Werk. Und da behaupte ich: es ist durchaus nicht möglich, die Kr. d. r. V. zu konstruieren als Demonstration für die Behauptung,

die allerdings auch darin vorkommt: wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind; oder jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung ist Erkenntnis nicht möglich. Wohl aber ist es möglich, sie zu konstruieren als Beweisführung für die Behauptung: es gibt rationale Erkenntnis der Wirklichkeit, Erkenntnis im eigentlichen Sinne, allerdings nur von Gegenständen möglicher Erfahrung. Die drei Hauptteile des Werks, die Ästhetik, Analytik und Dialektik, sind auf diese Beweisführung angelegt. Die Ästhetik beweist: es gibt rationale Erkenntnis dadurch, daß die Erscheinungen durch die Einfügung in Raum und Zeit der Geometrie und Arithmetik unterworfen sind. Die Analytik beweist: es gibt rationale Erkenntnis dadurch, dass die Erscheinungen durch Einordnung in den gesetzmäßigen Zusammenhang der Natur den Verstandesgesetzen unterworfen sind, welche die formale und transscendentale Logik aufstellt. Die Dialektik beweist; es gibt notwendige Vernunftideen, die für den Verstandesgebrauch regulative Prinzipien enthalten, und zuletzt auf einen Zusammenhang der Wirklichkeit nach Zweckgedanken gehen; freilich stellen diese Ideen nicht Erkenntnis im eigentlichen Sinn, sondern bloß mögliche Gedanken dar, durch die wir die Wirklichkeit im Verhältnis zu uns mit subjektiver Notwendigkeit bestimmen. Und nach demselben Schema ist auch die Moralphilosophie entworfen: wie Verstand und Vernunft der Natur *a priori* Gesetze vorschreiben, so schreibt die praktische Vernunft dem Willen Gesetze vor im Gebiete der Freiheit.

Es wird die Aufgabe der folgenden Darstellung sein, dies im einzelnen zu zeigen. Hier bemerke ich nur noch: eine Verständigung mit der Ansicht Erdmanns würde leichter sein, wenn er die „kritische Grenzbestimmung“ nicht so negativ fassen wollte. Gewiß ist sie wesentlich, aber es handelt sich dabei nicht eigentlich um die Errichtung einer Schranke, sondern um die Absteckung eines Gebiets für die Vernunft, wo fruchtbare positive Arbeit möglich ist.

Diese Absteckung wird sich zugleich als schützende Grenzbestimmung gegen Verirrungen erweisen, nämlich in das Gebiet der Dialektik, das Kant als wüsten Ozean zu beschreiben liebt, wo es nur Nebel- und Eisbänke, aber kein Land zur Besiedelung gibt. Eine Grenzbestimmung kann der Natur der Sache nach nicht ein „Hauptzweck“ sein, sondern nur ein Mittel zur Sicherung eines bedrohten Gebiets. Wer das nicht einräumen will, der müßte denn wohl auch bereit sein, die Behauptung zu verteidigen, daß einem Baumeister, der ein altes Gebäude (die dogmatische Metaphysik) einreißt und auf seiner Stelle zwei neue errichtet (die „reine Naturwissenschaft“ und das Reich des „praktischen Vernunftglaubens“) die Niederreißung des alten Baus doch der Hauptzweck sei.

Meiner Ansicht ist wiederholt Einseitigkeit vorgeworfen worden, so früher von Volkelt, jetzt von Vaihinger und Romundt. Ich meine, mit Unrecht. Es ist mir niemals eingefallen, Kants System einzig und allein durch den formalen Rationalismus charakterisieren zu wollen. Ich sehe sehr wohl auch die andere Seite, nicht bloß die Leibniz und Plato zugewendete rationalistisch-idealistische, sondern auch die Hume zugewendete positivistische (nicht empiristische) Seite. Ich sehe auch, daß Kant eine Art Gleichgewicht in seinem Verhältnis zu ihnen erstrebt, oder also vielmehr eine schiedsrichterliche Stellung über beiden, die er unter dem Titel von Dogmatismus und Skeptizismus als die beiden bisher herrschenden falschen Richtungen des philosophischen Denkens konstruiert. Aber das hindert mich nicht zu sehen, daß die Kr. d. r. V. zunächst als eine Untersuchung angelegt ist, die gegen den Skeptizismus Humes die gegenständliche Gültigkeit der mathematisch-physikalischen Wissenschaften und die Möglichkeit der Metaphysik als Erhebung zum *mundus intelligibilis* beweisen soll. Und ferner, daß Kant tatsächlich in der Erkenntnistheorie und in der Weltanschauung Leibniz näher steht als Locke; was natürlich nicht hindert, daß bei ihm die Polemik

gegen Leibniz-Wolff stärker hervortritt, als die gegen Locke-Hume: lebte er doch in Deutschland und las alle Jahre über Baumgartens Metaphysik; alle Polemik richtet sich der Natur der Sache nach gegen die näher stehenden Gegner mehr als gegen die ferner stehenden, um den Abstand hervorzuheben. Hätte Kant unter lauter Empiristen und Materialisten gelebt, dann würde er absolut keinen Zweifel gelassen haben, daß er sich zu den Rationalisten und Idealisten stelle. Übrigens bemerkt er doch selbst einmal, daß die Kr. d. r. V. wohl die „eigentliche Apologie für Leibniz“ sein möchte, in dem bemerkenswerten Schlußabschnitt der Schrift gegen Eberhard, wo er Leibnizens Hauptsätze im Sinne der kritischen Philosophie interpretiert (VI, 68 ff.).

Erster Abschnitt.

Die Erkenntnistheorie.

Kant ist der Begründer der Erkenntnistheorie in Deutschland. Natürlich nicht in dem Sinn, daß Untersuchungen dieser Art nicht auch vor ihm dagewesen wären; Reflexionen über Natur und Möglichkeit des Erkennens haben die philosophische Spekulation überall begleitet. Aber Kant hat als der erste unter den deutschen Philosophen diese Reflexionen von der Metaphysik abgetrennt und zur selbständigen Disziplin gemacht, freilich nicht unter dem Namen der Erkenntnistheorie (dieser ist erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblich geworden), sondern unter dem Titel Transscendentalphilosophie. Der Begriff transscendental ist von ihm geprägt worden zur Bezeichnung für eine Untersuchung, die nicht auf die Gegenstände selbst, sondern auf die Form unserer Erkenntnis, speziell auf die Form und Möglichkeit der Erkenntnis aus reiner Vernunft geht. Die Form der empirischen Forschung hat Kant überhaupt nicht zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht, zum Schaden der Sache:

seiner transscendentalen Theorie wären von daher neue und bestimmtere Aufgaben zugewachsen.

Dagegen hat die Transscendentalphilosophie sehr innige Beziehung zur Metaphysik behalten, ja man kann sagen, sie hat auf gewisse Weise die alte Metaphysik in sich aufgenommen. Während früher das umgekehrte Verhältnis stattfand, wenigstens in der dogmatischen Philosophie, daß nämlich die Metaphysik die Theorie des Erkennens in sich schloß, kommen bei Kant alle Hauptprobleme der Metaphysik in der Kritik vor, die ontologischen sowohl als die psychologischen, kosmologischen und theologischen. Wieder zum Schaden der Sache: die metaphysischen Probleme fordern doch eine selbständige Untersuchung, nicht bloß eine erkenntnistheoretische; sie kommen bei Kant nun vielfach nicht zu ihrem Recht, sie werden nicht aus der Natur der Sache erwogen, sondern unter dem transscendentalen Gesichtspunkt abgetan. Besonders haben darunter die Fragen der Metaphysik der Seele gelitten. — Kant folgt übrigens darin dem Vorgang der Engländer, und das wird auch beigetragen haben, die Ansicht zu unterstützen, als sei die kritische Vernichtung der alten Metaphysik der Hauptzweck der Kr. d. r. V., um so mehr als es zu der versprochenen positiven Ausführung der Metaphysik nicht gekommen ist.

Ich versuche nun zunächst den Standort Kants in der Erkenntnistheorie mit einigen Strichen zu bezeichnen.

Die Erkenntnistheorie hat zwei wesentliche Probleme: die Frage nach dem *Wesen* und die Frage nach dem *Ursprung* der Erkenntnis. Jede gibt Anlaß zur Entstehung eines großen Gegensatzes der Ansichten. Auf die Frage nach dem Wesen des Erkennens und seines Verhältnisses zur Wirklichkeit geben *Realismus* und *Phänomenalismus* (erkenntnis-theoretischer Idealismus) entgegengesetzte Antworten. Der Realismus sieht in dem Erkennen die adäquate Abbildung einer unabhängig von ihm existierenden Wirklichkeit. Der Phänomenalismus

hält dieses Verhältnis für unmöglich: Denken und Sein sind verschieden und völlig unvergleichbar. Auf die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis geben Empirismus und Rationalismus entgegengesetzte Antworten. Jener behauptet: alles Erkennen stammt aus der Erfahrung, zuletzt aus der Wahrnehmung. Dieser behauptet: das wahre Erkennen stammt aus dem Verstand oder der Vernunft, die ursprüngliche Prinzipien des Erkennens enthalten und aus ihnen durch Denken die Wissenschaft oder die Philosophie spontan hervorbringen.

Der Ausgangspunkt aller Reflexion über das Erkennen, der Standpunkt des gemeinen Verstandes, ist der naive Realismus. Der Phänomenalismus entsteht als kritische Reflexion über das Wesen der sinnlichen Wahrnehmung: unmöglich können Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacksempfindungen absolute Eigenschaften der Dinge darstellen. Kommt also unsere Kenntnis der Dinge aus der Wahrnehmung, so gibt es nur phänomenale Erkenntnis. Gegen diese Anschauung stellt sich ein reflektierter Realismus wieder her, indem er die wahre Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung loslöst und sie aus der Vernunft ableitet. Der Rationalismus wird also die Unterlage des reflektierten, philosophischen Realismus, und zugleich pflegt er sich mit dem metaphysischen Idealismus zu verbinden, der Ansicht, daß die Wirklichkeit an und für sich ein Ideelles, Gedankenhaftes, dem Denken innerlich Gleichartiges und darum von ihm Durchdringliches sei.

Dieser Entwickelungsgang des Denkens ist rein ausgeprägt in der Geschichte der griechischen Philosophie: vom naiven Realismus geht der Weg durch den Sensualismus und Phänomenalismus der Sophistik zu dem mit dem metaphysischen Idealismus verbundenen erkenntnistheoretischen Rationalismus und Realismus Platos. In der modernen Philosophie, die das griechische Denken vor sich hat, sind von Anfang an die beiden Richtungen neben einander. Der realistische Rationalismus, der ursprünglich das Über-

gewicht hat, ist in Frankreich, den Niederlanden und Deutschland einheimisch, Descartes, Spinoza, Leibniz sind seine Hauptvertreter; der phänomenalistische Empirismus hat seine Heimat in England, Locke und Hume sind seine Hauptvertreter. Der Rationalismus neigt zu einer dogmatisch-idealistischen Metaphysik, der Empirismus neigt zum Agnostizismus und tritt wohl auch (so in der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts) zum Materialismus in Beziehung, obwohl diese Verbindung eigentlich nicht möglich ist.

Von hieraus ist nun der Standort Kants in der Erkenntnistheorie genau zu bestimmen: zum erstenmal sind hier Phänomenalismus und Rationalismus miteinander verbunden. Bisher war der Rationalismus regelmäßig als das Mittel, den erkenntnistheoretischen Realismus zu begründen, gebraucht worden. Kant benutzt statt dessen den Phänomenalismus (transscendentalen Idealismus) als Beweisgrund für einen formalen Rationalismus (Erkenntnis von Gegenständen aus reiner Vernunft). Ohne Zweifel ist es diese, für die herkömmliche Anschauung widersinnige Verbindung, die dem richtigen Verständnis vielfach den Weg verlegt hat. Dazu kommt dann das Verhältnis zur Metaphysik: der Rationalismus, sonst als Substruktion für eine dogmatische Metaphysik gebraucht, wird hier mit dem Humeschen Positivismus verbunden.

I. Die Kritik der reinen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft, obwohl ursprünglich nur als Propädeutik des neuen Systems gedacht, ist so sehr das Hauptwerk geblieben, daß sie im Mittelpunkt jeder Darstellung stehen muß; sie beherrscht alle folgenden Schriften durch ihre Form und ihren Inhalt. Da jedes Studium der Kantischen Philosophie von ihr ausgehen muß, so habe ich es für zweckmäßig gehalten, hier auch dem äußern Gang der Untersuchung zu folgen und der systema-

tischen Form einige Aufmerksamkeit zu schenken, vor allem in der Absicht, dem angehenden Leser Kants zur Freiheit gegen eben diese Form zu helfen.*)

1. Name, Entstehung und Komposition der Kritik der reinen Vernunft.

Der Name bedeutet eine richterliche Untersuchung und Entscheidung in Sachen der Rechtsansprüche der reinen Vernunft und der von ihr erzeugten Begriffe auf objektive Gültigkeit. Er lehnt sich an den Ausdruck „Kritik des Geschmacks", in Verbindung mit welchem der Ausdruck „Kritik der Vernunft" uns bei Kant zum erstenmal schon in einer Anzeige seiner Vorlesungen von 1765 (II, 319) begegnet, und zwar als Bezeichnung für die Richtung, die er seinen Vorlesungen über Logik geben will.**)

*) Die Kr. d. r. V. ist von den Werken der neueren Philosophie bisher das einzige, dem ein eigentlich philologischer Kommentar gewidmet ist: H. Vaihinger, Kommentar zur Kr. d. r. V. Es sind bis jetzt zwei Bände erschienen (1881/92), sie umfassen erst die Einleitung und die Ästhetik. Ohne Zweifel ist dies ein Werk aufopferndsten Fleißes, gewissenhaftester Arbeit und großen Scharfsinns, das für den, der auf diesem Gebiet Untersuchungen vorhat, unentbehrlich ist. Ob die Sammlung und Beurteilung aller Meinungen, die jemals über Kant kund getan worden sind, notwendig und dem Zweck förderlich war, lasse ich dahingestellt. Eines wird dadurch erreicht: man erhält einen geradezu überwältigenden Eindruck von dem Umfang in dem dies Werk die Gedanken der Späteren beschäftigt hat, freilich auch von der ungeheueren Last von Quästionen, die sich, nicht ohne Kants Schuld, daran gehängt hat. Garve soll, nachdem er die Kritik zum erstenmal gelesen, gesagt haben: „Wenn ich das Buch geschrieben hätte, ich wäre darüber verrückt geworden." Was hätte er erst gesagt, wenn er auch noch diesen Kommentar dazu gelesen hätte?

Für den Anfänger, der eine Orientierung sucht, ist die Ausgabe von E. Adickes zu empfehlen (1889); sie erleichtert durch Rand- und Fußnoten die Übersicht über Inhalt und Zusammenhang.

**) Vgl. Baumgartens Metaphysik (S. 607), wo das Wort Kritik auch in doppelter Bedeutung vorkommt: *aesthetica critica* als *ars formandi gustum*, und Kritik im allgemeinen Sinn als *scientia regu-*

Der Name „Kritik der reinen Vernunft“ kommt zuerst vor in dem Brief an M. Herz vom 21. Februar 1772 (VIII, 691) als Bezeichnung des Werks, das er bald zu liefern hoffe; für ein ähnliches geplantes Werk wird als möglicher Titel in einem Briefe aus dem Jahre 1771 angegeben: „die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“. Und der Plan eines solchen Werks, einer „propädeutischen Wissenschaft“, welche „den Unterschied der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis lehrt“, kommt schon in der Dissertation von 1770 (§ 8) vor. Es spielt daher in den Namen vielleicht doch auch die Bedeutung einer „Scheidekunst“ mit hinein, wie ja denn übrigens auch in dem griechischen Wort die beiden Bedeutungen scheiden und richterlich entscheiden in einander gehen. Daß die „Kritik“ sich wesentlich als richterliche Grenzscheiderin fühlt, ist dabei nicht zweifelhaft. Fischer und ihm folgend Vaihinger machen mit Recht darauf aufmerksam, daß Kant von jeher eine Neigung zeigt, als Schiedsrichter in philosophischen Streitigkeiten aufzutreten. Und ganz ist das die Rolle, die er sich in der Kritik beilegt: Schiedsrichter in dem großen Prozeß zwischen Rationalismus und Empirismus, Dogmatismus und Skeptizismus. Und der Spruch, der dem langen Streit ein Ende machen soll, eine Grenzbestimmung: beide haben in gewissem Umfang recht, der Rationalismus in der Bestimmung der wissenschaftlichen Methode und in der Weltanschauung, der Empirismus in der Bestimmung der Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis auf den Umkreis möglicher Erfahrung.

Was die Entstehung und Komposition des Werks anlangt, so liegt auf der Hand, daß Kants Äußerung in einem Brief an Mendelssohn (Briefwechsel I, 323; vgl. I, 255),

---

larum de perfectione vel imperfectione distincte judicandi. Überhaupt sind viele *termini* Kants bei Baumgarten wenigstens vorgebildet; auch seine Neigung zu Definitionen (wie sie z. B. in der Anthropologie hervortritt, mit Anfügung eines lateinischen Namens) weist auf Baumgarten zurück.

wonach er „das Produkt des Nachdenkens von wenigstens 12 Jahren innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten, gleichsam im Fluge, mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht", nicht bedeuten kann, daß er in dieser Spanne Zeit das Buch überhaupt erst ausgearbeitet habe. Es wird keinem Zweifel unterliegen, daß umfangreiche Vorarbeiten und Ausarbeitungen ihm vorlagen, die bei der definitiven Feststellung des Textes Verwendung fanden, sei es daß sie in der gegebenen Form eingelegt oder in überarbeiteter Abschrift eingefügt wurden. Auf diese Annahme weist nicht nur die äußere Unmöglichkeit, ein Werk dieses Inhalts und Umfangs in ein paar Monaten (wo noch dazu die Zeit auch durch die Vorlesungen in Anspruch genommen wurde) auszuarbeiten, sowie die zahlreichen brieflichen Äußerungen über seine Arbeit daran in den siebziger Jahren, (liegt doch sogar ein Entwurf einer Widmung, an den schon 1777 gestorbenen Lambert vor, s. Erdmann, Reflexionen Nr. 1) sondern auch die Gestalt des fertigen Werks. Die mannigfachen Inkongruenzen, die große Selbständigkeit, um nicht zu sagen die starke Spannung der Hauptteile gegen einander, die zahlreichen Wiederholungen werden nur verständlich, wenn man annimmt, daß Kant bei der Niederschrift der Vorlage für den Drucker zahlreiche Entwürfe, mit kleineren und größeren Ausarbeitungen, wozu auch die jährlich wiederkehrenden Vorlesungen über Metaphysik Veranlassung boten, zur Hand hatte und je nachdem unmittelbar benutzte, oder mit mehr oder minder tief greifender redaktioneller Überarbeitung dem Zusammenhang anpaßte.*)

*) Adickes hat in seiner Ausgabe einen Versuch gemacht, die zeitliche Folge der Entstehung der einzelnen Abschnitte nachzuweisen. Vieles wird zweifelhaft bleiben, die Überarbeitung mußte natürlich die Nähte so viel als möglich unsichtbar machen; in manchem wird das Richtige getroffen sein. Rein kann die Auf-

Das Wichtigste, was man über die Komposition ausmachen kann, scheint mir dies zu sein. Die Grundgedanken aller Hauptteile sind unabhängig von der systematischen Einkleidung, worin die Kr. d. r. V. nun vorliegt, entstanden. Die Hauptgedanken, die jetzt den Inhalt der transscendentalen Ästhetik, Analytik und Dialektik bilden, standen fest, ehe das Schema einer „transscendentalen Logik" gefunden war.

Die Gegenstände der Untersuchung waren gegeben durch den herkömmlichen Inhalt der überlieferten Metaphysik, wie er unter den Titeln: Ontologie, Psychologie, Kosmologie, Theologie abgehandelt zu werden pflegte; ihre wichtigsten Begriffe und Probleme sind: Raum, Zeit, Materie, Bewegung, Einheit, Vielheit, Substanz, Inhärenz, Kausalität, Wechselwirkung, Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit, Seele, Unsterblichkeit, Welt, Unendlichkeit, Ewigkeit, Schöpfung, Gott.

Die Kr. d. r. V. behandelt alle diese Dinge, die bisher von dem dogmatischen Standpunkt waren behandelt worden, unter dem „transscendentalen" Gesichtspunkt, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Fragestellung: inwiefern ist eine Erkenntnis *a priori*, die objektive Gültigkeit hat, durch

---

gabe überhaupt nicht gelöst werden; das hätte Kant selbst, mit dem Manuskript zur Kr. d. r. V. in der Hand, nicht gekonnt. Vgl. Adickes, Kants Systematik als systembildender Faktor (1887), Kantstudien (1895); sowie die Werke von Arnoldt und Vaihinger. Die „Reflexionen zur Kr. d. r. V." und die „Losen Blätter" geben zwar viel interessantes Material zur Entwickelungsgeschichte der Gedanken; doch wird der Versuch einer Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Kr. mit diesem Material der Willkür immer erheblichen Spielraum lassen. Fast bin ich geneigt zu sagen: ihr Hauptwert besteht darin, daß sie zwingend zeigen, wie zufällig, willkürlich und variabel das anscheinend so feste Gefüge des Systems in Wahrheit ist: alle die Gedanken, die in der Architektonik der Kr. d. r. V. als feste Bauglieder des Systems erscheinen, liegen hier in endlosen Variationen des Inhalts und der Kombination zum Ganzen vor.

diese Begriffe möglich? Daß sie alle im Geist selbst ihre Wurzel haben, *a priori* hervorgebracht sind, ist Kant nie zweifelhaft gewesen; Lockes Lehre vom „weißen Papier“ hat er nie geteilt. Die neue Frage, die er stellt, ist: inwiefern können derartige apriorische Begriffe trotz ihrer Apriorität gegenständliche Gültigkeit haben? Und er findet hier die seltsame und „widersinnische“ Antwort: eben durch ihre Apriorität. Nämlich so: die Raum- und Zeitbegriffe mit ihren Derivaten haben objektive Gültigkeit dadurch, daß Raum und Zeit außer uns identisch sind mit Raum und Zeit in uns, oder: dadurch daß die Gegenstände der Anschauung von der Funktion des Anschauens hervorgebracht werden. Die Begriffe der Ontologie (später Kategorien genannt) haben objektive Gültigkeit, sofern die Objekte selbst durch den denkenden Verstand hervorgebracht werden. Hingegen haben die Begriffe der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie keine „objektive“ Gültigkeit, weil ihre Gegenstände als Dinge an sich selbst nicht durch die synthetischen Funktionen des Subjekts hervorgebracht werden.

Am ersten ist diese neue Behandlungsweise für die Raum- und Zeitbegriffe durchgedrungen; die „transscendentale“ Begründung der Mathematik auf die Apriorität und Idealität der Anschauungsformen liegt schon in der Dissertation von 1770 als völlig abgeschlossenes Lehrstück vor. Sie ist ohne wesentliche Veränderungen in die Ästhetik von 1781 übernommen worden. Aber auch der Inhalt der Analytik und Dialektik ist schon hier, wenigstens von ferne, angedeutet: die Analytik in Sect. IV, wo die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt auf die reinen Verstandesbegriffe gegründet wird, die Dialektik in Sect. V, wo der Gebrauch der Unterscheidung einer sensiblen und einer intelligiblen Welt zur Auflösung metaphysischer Probleme gezeigt wird. Die 70er Jahre bringen dann die Erkenntnis zur Reife, daß zwischen den „ontologischen“ und den „kosmologischen und theologischen“ Begriffen ein

wesentlicher Unterschied stattfindet: jene sind „objektiv“ gültig, nämlich für alle möglichen Objekte der wissenschaftlichen Erkenntnis, diese sind „dialektisch“.

Für diesen letzten Komplex von Gedanken ist in der Kritik die Form eines Systems der „transscendentalen Logik“ mit „Analytik“ und „Dialektik“ angenommen worden: und ihr hat sich dann die Lehre von den Raum- und Zeitbegriffen als eine „transscendentale Ästhetik“ angepaßt. Das Motiv für jene Benennung war offenbar die spät gemachte und mit Mühe durchgeführte Entdeckung, daß die ontologischen Begriffe aus den Urteilsformen der formalen Logik abgeleitet werden könnten. Und nun wurden die im wesentlichen schon feststehenden Gedanken in das Schema der Logik mit „Analytik“ und „Dialektik“ hinein geredet und genötigt; die langen einleitenden Abschnitte vor der Analytik und Dialektik haben die Aufgabe zu zeigen, daß wir es hier wirklich und wahrhaftig mit einem System der Logik zu tun haben, freilich einer „transscendentalen“ statt einer formalen. Die ganze übliche Einteilung der Logik in eine Lehre vom Begriff, vom Urteil, vom Schluß, ebenso die Einteilung in Elementar- und Methodenlehre wird übernommen, die Kategorien und die Ideen, alles wird nach diesem Schema zugestutzt; es wird zugesetzt und abgetan, um es zu füllen; zuweilen kann es scheinen, als ob Kant in dieser mühevollen Arbeit das Hauptverdienst seines Werkes zu erblicken geneigt ist. Das hindert aber nicht, daß das Schema doch wieder nicht konsequent durchgeführt wird; vor allem will es mit der Dialektik als der Lehre von den Schlüssen nicht gehen.*)

*) Wenn man das Schema streng durchführte, so würde man etwa folgende Überschriften der Teile enthalten:

Transsc. Erkenntnislehre.	**Kritik der reinen Vernunft.**
Einleitung.	Einleitung.
Transsc. Elementarlehre.	Transsc. Elementarlehre.
A. Transsc. Theorie der Anschauung.	A. Transsc. Ästhetik.

2. Die Einleitung und ihre Problemstellung.

Kant formuliert am Eingang des Werkes das Problem in der Frage: Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? Er liebt es in späteren Darstellungen (Proleg., Streitschr. gegen Eberhard) diese Formel und ihren ausnehmenden Wert zu betonen. In der Kr. d. r. V. spielt sie in der Folge keine erhebliche Rolle. Man darf darin

---

I. Transsc. Theorie der Raumanschauung.	I. Vom Raum.
1. Metaph. Deduktion.	1. Metaph. Erörterung.
2. Transsc. Deduktion.	2. Transsc. Erörterung.
II. Transsc. Theorie der Zeitanschauung.	II. Von der Zeit.
1. Metaph. Deduktion.	1. Metaph. Erörterung.
2. Transsc. Deduktion.	2. Transsc. Erörterung.
Allgemeine Anmerkungen.	Erläuterungen. Anmerkungen.
B. Transsc. Logik oder Theorie des reinen Denkens.	B. Transsc. Logik.
[I. Transsc. Analytik, oder Theorie der konstitutiven oder objektiv gültigen Denkformen]	I. Transsc. Analytik.
1. Transsc. Lehre von den Begriffen.	1. Analytik der Begriffe.
a) Metaph. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.	a) Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.
b) Transsc. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.	b) Transsc. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.
2. Transsc. Lehre von den Urteilen.	2. Analytik der Grundsätze.
a) Von der Versinnlichung der reinen Verstandesbegriffe.	a) Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.
b) Systematische Darstellung und transsc. Deduktion der objektiv gültigen reinen Verstandesurteile.	b) System aller Grundsätze der reinen Verstandesbegriffe.

wohl ein Anzeichen dafür erblicken, daß sie nicht von Anfang an an der Spitze stand, die Einleitung wird wohl nachträglich hinzugefügt sein. Mit Adickes bin ich überzeugt, daß die Untersuchung ohne die Formel begonnen

Anmerkung: Warnung vor dem transscendenten Gebrauch der Kategorien.	c) Von dem Grunde der Unterscheidung der Gegenstände in Phänom. und Noum.
Anhang: Kritik der Leibnizischen Ontologie.	Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.
[II. Transsc. Dialektik oder Theorie der dialektischen Denkformen.]	II. Transsc. Dialektik.
3. Transsc. Lehre von den Schlüssen.	
a) Von der Vernunft als dem Vermögen des Schließens.	a) Von der Vernunft überhaupt etc.
b) Von den Ideen als den Begriffen der reinen Vernunft.	b) Von den Begriffen der reinen Vernunft.
α) Metaphys. Deduktion der Ideen aus den Formen der Schlüsse.	c) Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.
β) Systemat. Darstellung der Ideen und Schlüsse der reinen Vernunft und Beweise ihrer objektiven Ungültigkeit.	
1. Kateg. Schluß, Idee der Seele.	1. Von d. Paralogism. der rein. Vernunft.
2. Hypoth. Schluß, Idee der Welt.	2. Die Antinomie der reinen Vernunft.
3. Disjunktiver Schluß, Idee Gottes.	3. Das Ideal d. rein. Vernunft.

und geführt worden ist.*) Nach meinem Dafürhalten wäre es kein Unglück gewesen, wenn er sie überhaupt nicht gefunden hätte; die Unterscheidung synthetischer und analytischer Urteile, so sehr sie nachher von ihm angepriesen wird, sie verdiene in Ansehung der Kr. d. r. V. klassisch zu sein, hat gerade durch eine Art falscher Klarheit mehr beigetragen, das Problem zu verwirren als aufzuhellen. Die Formel, die besser und deutlicher die eigentliche Frage bezeichnet hätte, ist die: wodurch und wieweit ist es möglich, durch reine Vernunft (*a priori*) zur Erkenntnis von Gegenständen zu gelangen? In Wirklichkeit kommt die Kantische Formel eben hierauf hinaus: synthetische Urteile sind im Unterschied von analytischen Urteilen, die nur logische Gültigkeit haben, Urteile mit gegenständlicher Gültigkeit. Man kann den Satz aus der Dialektik: „alle Existentialsätze sind synthetisch“, auch umkehren: alle synthetischen Sätze sind Existentialsätze. „Das Verhältnis, was *per analysin* entsteht, ist logisch, was *per synthesin* entsteht ein reales“; die Formel wird von Erdmann aus einer Vorlesung Kants über Metaphysik mitgeteilt. (Philos. Monatshefte, Jahrg. 1884, S. 74.)

γ) Transsc. Deduktion der Ideen als regul. Prinzipien.	Anhang zur transsc. Dialektik.
Transsc. Methodenlehre oder: allerlei nützliche Anmerkungen zur Lehre von der reinen Vernunfterkenntnis.	Transsc. Methodenlehre.

*) Aus den von B. Erdmann veröffentlichten „Nachträgen zur Kr. d. r. V.“ (1881), Randbemerkungen zur 1. Auflage von Kants Hand für die geplante Überarbeitung, die nun als 2. Auflage uns vorliegt, geht hervor, daß Kant einmal beabsichtigte, am Schluß der Analytik die ganze Betrachtung nun noch zuzuspitzen auf die Frage: wie sind synth. Urteile *a priori* möglich; und zwar 1) durch Begriffe, 2) durch Konstruktion der Begriffe (S. 37). Ich sehe darin ein Anzeichen, daß er selbst fühlte, die Frage der Einleitung stehe so eigentlich in der Luft.

Formell bestimmt Kant freilich den Unterschied anders, wir werden später sehen, warum. Er erklärt ihn am Eingang der Kritik und der Prolegomenen so: in allen Urteilen ist ein doppeltes Verhältnis von Prädikat und Subjekt möglich. „Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, in dem andern synthetisch." Jene sollen auch Erläuterungs-, diese Erweiterungsurteile heißen. Ein Beispiel: das Urteil: alle Körper sind ausgedehnt, ist analytisch und steht *a priori* fest; das Urteil: ein Körper ist schwer, ist synthetisch.

Es ist leicht zu sehen und oft bemerkt worden, daß diese Unterscheidung eine zufällige und fließende ist. Die analytischen Urteile gehen allemal auf synthetische zurück, die Synthesis nämlich, wodurch der Begriff gebildet ist. Das Urteil: Gold ist ein gelbes Metall, wird öfter als Beispiel eines analytischen Urteils angeführt. Offenbar setzt dies Urteil zwei andere voraus, die nicht „analytisch" sind; erstens ein Erfahrungsurteil: es gibt einen Körper, der alle die Eigenschaften hat, die ich mit dem Namen Metall zusammenfasse und der dazu gelb ist; und zweitens eine lexikalische Aussage: dieser Körper wird in deutscher Sprache Gold genannt. Das Urteil ist ein „analytisches" nur, sofern das Wort als gegeben gesetzt wird, und nun die einzelnen Bestandteile seiner Bedeutung durch Besinnung herausgehoben werden. In dieser Lage ist der Einzelne der Sprache gegenüber, das Wort wird ihm gegeben und er findet durch „Analysis" die Bedeutung. Aber natürlich ist die Wortbedeutung nicht ursprünglich gegeben, auch ist sie nicht etwas absolut Festes: Gold ist gelb, ist nur so lange ein „analytisches" Urteil, als nicht ein Körper gefunden wird, der alle Eigenschaften des Goldes hat, nur daß er weiß oder rot ist; dann würden wir vermutlich den Begriff Gold erweitern durch Auslassung des

Merkmals gelb, wie wir aus dem Begriff (Wortbedeutung) des Raben das Merkmal schwarz auslassen würden, sobald uns ein „weißer Rabe“ begegnete. Dagegen könnte aus dem Begriff des Rappen (etymologisch identisch mit Rabe) das Merkmal schwarz allerdings nicht ausgeschieden werden, das wäre die Aufhebung des „Begriffs“ selbst; seine einzige Bedeutung ist: ein Pferd das schwarz ist, ganz ebenso, wie aus dem Begriff Eis das Merkmal fest nicht ausgelassen werden kann, sonst ist's eben nicht mehr Eis, sondern Wasser oder Dampf. Man sieht, wie ungeeignet diese Unterschiede zur Grundlage einer erkenntnistheoretischen Untersuchung sind. Analytische Urteile sind eigentlich Urteile über den Inhalt von Wortbedeutungen; so ist das Urteil: ein Drache ist ein geflügeltes, feuerspeiendes Tier mit schlangenartigem Leib, ein analytisches, mithin ein *a priori* gewisses, allgemeines und notwendiges Urteil.

Nicht besser steht es mit dem „synthetischen“ Urteil. Außer den Erfahrungsurteilen sollen die mathematischen Urteile synthetisch sein. Nehmen wir Kants beliebtes Beispiel: 7 und 5 ist 12: das ist ein synthetisches Urteil, denn es soll auf keine Weise möglich sein, aus der Zusammenfassung von 7 und 5 den „Begriff“ von zwölf durch Zergliederung zu finden. Aber wie steht es mit dem Urteil: 3 und 10 ist 13? ob es hier nicht am Ende möglich ist, aus der Vereinigung von 3 und 10 den „Begriff“ dreizehn, und ebenso aus 3 mal 100,000 den Begriff dreimalhunderttausend zu finden? oder andererseits aus dem Begriff von fünfundzwanzig durch „Analysis“ zu finden, daß er die Summe von 5 und 20 sei? Was wir dort nicht finden konnten, das war natürlich, daß der Name der Summe von 7 und 5 zwölf heiße; und wenn dreizehn drölf hieße, dann wäre das sonst analytische oder tautologische Urteil: 3 und 10 ist dreizehn, auch ein „synthetisches“ Urteil. Das, was eigentlich in allen arithmetischen Urteilen stattfindet, ist lediglich die Umordnung der Einheiten und ihrer Summen nach dem Schema des dekadischen Systems.

Die Summen von Einheiten bis zu 10 werden durch besondere Namen bezeichnet, und ferner die 10×10 = hundert und 10×100 = tausend; die übrigen Zahlen werden durch Ableitungen hiervon in Form von Addition und Multiplikation ausgedrückt. Und arithmetische Operationen sind nun nichts als Umstellungen der so gebildeten Gruppen von Einheiten zu bequemerer Fassung: 176 und 149 sind 325, d. h. ein und ein hundert sind zwei hundert; sieben und vier zehn sind elf zehn, oder ein hundert (zehn-zehn) und ein zehn, oder also drei hundert und ein zehn; neun und sechs sind = zehn und fünf: also drei hundert und zwanzig (zwei zehn) und fünf. Und das allgemeine Axiom, das der ganzen Arithmetik zu Grunde liegt, lautet: die Summe der Einheiten wird durch ihre Umstellung im dekadischen System nicht verändert.

Der eigentliche und wesentliche Unterschied, der sich hinter diese Unterscheidung synthetischer und analytischer Urteile versteckt, ist, wie schon gesagt, ein anderer: es ist die Unterscheidung zweier Arten von Erkenntnis, wie sie schon Locke vorschwebte, wie sie dann Hume klar durchgeführt hat: die Unterscheidung der rein begrifflichen (mathematischen) Erkenntnis und der Erkenntnis von Tatsachen. Der Unterschied läßt sich so fassen. In der ersteren ist der Verstand absolut produktiv; er bringt die Gegenstände der Betrachtung selbst hervor; den Punkt, die gerade Linie, die Parallelen, das Dreieck, den Kreis, den Kegel gibt es nirgends in der Welt als allein im Begriff und in den dem Konstruktionsprinzip der Definition gemäß entworfenen Gebilden der Einbildungskraft. Und so in der Arithmetik, der Verstand bringt die Begriffe von Summen, Produkten, Potenzen, Wurzeln selbst hervor. Und nun sieht er zu, was in diesen allein durch den Begriff bestimmten Gebilden für Beziehungen zwischen den Elementen stattfinden. Hierbei hat er dann selbstverständlich nicht nötig, aus dem Gebiet des von ihm selbst Gesetzten hinauszugehen; der Verstand braucht in der Geometrie nicht zur

Erfahrung zu gehen, um seine Sätze zu beweisen; vielmehr demonstriert er sie aus dem Konstruktionsprinzip, das die Definition angibt. Eben darum sind seine Sätze allgemein und notwendig; sie gelten eben von dem „Begriff" oder dem rein begrifflich bestimmten Schema. Andererseits sind sie eben darum nicht von Gegenständen gültig, von Gegenständen, die unabhängig vom Verstande da sind.

Die Erkenntnis von Tatsachen dagegen, wie sie in den Naturwissenschaften, oder in den Geisteswissenschaften vorliegt, hat eine wesentlich verschiedene Form. Die Gegenstände werden hier nicht durch den Verstand hervorgebracht, sondern von ihm vorgefunden. Seine Aufgabe ist, Begriffe und Formeln zu bilden, wodurch gegebene Gegenstände und ihre Beziehungen gefaßt werden können. Darum ist hier nicht in demselben Sinne, wie in der Mathematik, Definition und Demonstration möglich. Die Begriffe von den Gegenständen werden durch Vergleichung der in der Wahrnehmung gegebenen Tatsachen gebildet, und ebenso werden Gesetze durch Beobachtung ihres Verhaltens gewonnen und als wahr erwiesen. Eben darum, so folgerte Hume, ist hier keine strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit erreichbar; Notwendigkeit ist nur da, wo logische Ableitung stattfindet, und Allgemeinheit im eigentlichen Sinne kommt ebenfalls nur Urteilen über Begriffe oder Gebilde zu, die rein nach dem Begriffe konstruiert sind. Dagegen kann Urteilen über erfahrungsmäßig gegebene Gegenstände nur komparative Allgemeinheit zukommen, so weit es die bisherige Erfahrung zeigt; sie bleiben stets an fernerer Erfahrung kontrollierbar. Es gibt kein physikalisches Gesetz, das nicht durch neue Erfahrung umgebildet werden könnte.

Das ist der wesentliche Unterschied der Erkenntnis, wie ihn David Hume aufgestellt hat: Wissenschaften, die innerhalb der Begriffswelt bleiben, wo der Verstand absolut produktiv ist oder die Einbildungskraft durch die Begriffe durchaus bestimmt, so in der Mathematik, die darum aus

lauter allgemeinen und notwendigen Sätzen besteht; und Wissenschaften, die für die den Sinnen gegebenen Tatsachen Begriffe und Formeln bilden, „empirische“ Begriffe und Formeln, die nicht vom Verstande allein abhangen und darum nicht die Abgeschlossenheit und Notwendigkeit der mathematischen erreichen können.

Von hieraus läßt sich nun Kants Problem so darstellen. Er findet: von jeher hat der Verstand versucht, nicht bloß über die gemachten mathematischen Gebilde, sondern auch über die gegebene Wirklichkeit *a priori*, unabhängig von aller Erfahrung, rein aus sich selbst heraus notwendige Sätze festzustellen. So vor allem in der Metaphysik. Durch bloßes Denken haben die Philosophen Sätze feststellen zu können geglaubt wie die, daß Materie nicht entsteht oder vergeht, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Welt einen Anfang haben müsse oder von Ewigkeit sei, u. s. w. Alles das sind Sätze, die ohne Zweifel von der gegebenen Wirklichkeit gelten wollen, und deren Notwendigkeit man doch aus reiner Vernunft behauptet einsehen zu können, ja die offenbar aus Erfahrung überhaupt nicht bewiesen werden können. Die Frage, die sich hier erhebt, ist also die: wie ist es denkbar, daß das, was das reine Denken als ihm einleuchtende Wahrheit ausmacht, auch für die gegenständliche Wirklichkeit, die doch unabhängig vom Verstand da ist, verbindlich ist? Woher die „objektive“ (nicht bloß logische) Gültigkeit solcher Sätze des reinen Verstandes?*)

Das ist das Kantische Problem. Daß logische Sätze logische Gültigkeit haben, Gültigkeit in der Begriffswelt, das ist verständlich; ebenso daß erfahrungsmäßige Sätze gegenständliche Gültigkeit haben. Dagegen, wie Sätze, die nicht auf Erfahrung, sondern auf das reine Denken sich gründen, gleichwohl Gültigkeit für die gegenständliche

*) Man vergl. zur ursprünglichen Fassung des Problems außer dem öfters erwähnten Brief an Herz vom Jahre 1772 auch die Reflexionen zur transsc. Deduktion, besonders Nr. 925.

Welt in Anspruch nehmen können, das ist in der Tat eine das Nachdenken herausfordernde Frage.

Oder sollte Hume recht haben, daß alle derartige Sätze unmöglich sind? Dann wäre freilich Metaphysik überhaupt unmöglich. Aber nicht bloß Metaphysik, sondern auch mathematische Physik, die durch allgemeine und notwendige Sätze und zwar Sätze von gegenständlicher Gültigkeit enthält; ja zuletzt wäre Wissenschaft überhaupt unmöglich, denn alle Wissenschaft, ja schon alle Nachforschung setzt mindestens die Gültigkeit des allgemeinen Kausalgesetzes voraus. Es muß also, so folgert Kant, eine positive Lösung jenes Problems möglich sein. Und er findet sie. Die Mathematik, von jeher die Leitwissenschaft des Rationalismus, hilft sie entdecken. Die Sätze der Geometrie sind ohne Zweifel reine Verstandeswahrheiten, nicht empirische Verallgemeinerungen. Gleichwohl haben sie gegenständliche Gültigkeit: was der Mathematiker durch Konstruktion und Rechnung findet, das gilt in der Körperwelt und wird durch Messung bestätigt. Wie kommt diese Antizipation der Wirklichkeit durch den Verstand zu Stande? Wie ist die gegenständliche Gültigkeit der mathematischen Urteile möglich? Kant antwortet: dadurch daß der Raum, in dem die Geometrie ihre *a priori* Konstruktion entwirft, das heißt der Raum in unserer Vorstellung, genau derselbe Raum ist, in dem die Körper sind. Der Raum ist nicht ein empirisch Gegebenes, sondern ein ursprünglich Konstruiertes, eine bloße Form unserer Anschauung und damit unserer anschaulichen Welt; die Körper im Raum sind nichts als objektivierte Anschauungen und darum sind sie unterworfen den Gesetzen der Anschauung. Und darum gilt alles, was die Geometrie von Raum und Raumgebilden überhaupt ausmacht, auch vom erfüllten Raum, von der Körperwelt. Nun, eben dasselbe, findet Kant, gilt auch für jene Sätze, wenigstens für einen Teil von ihnen: sofern sie Gesetze der Verstandestätigkeit ausdrücken, wodurch die Objekte überhaupt erst zustande kommen, sind sie zugleich

allgemein gültige Gesetze der Natur. Selbstverständlich, der Natur, wie sie für uns ist, nicht der Dinge an sich selbst; für diese haben die Verstandesgesetze keine Gültigkeit, so wenig als unsere Geometrie für eine Welt der Dinge, die nicht im Raum ist.

Das ist die Formel, unter der Kants kritische Untersuchung in Wirklichkeit geführt, die Form, in der das Problem von ihm gelöst ist, wie es mit besonderer Deutlichkeit in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik hervortritt. Woher kommt es, daß Kant in der Einleitung an die Stelle dieser bestimmten Formel, die er in der Untersuchung braucht: wie kann der Verstand *a priori* Gegenstände erkennen? die unbestimmte und fließende gesetzt hat: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? Ein Versuch der Erklärung scheint mir auf folgende Punkte zu führen. Der erste ist, daß Kant darauf ausgeht, alle Erkenntnisse *a priori* mit den mathematischen unter eine Formel zu fassen. Mathematik ist die gewisseste und unbezweifeltste unter den Wissenschaften, und er will nun, wie es in den Prolegomenen heißt, die Metaphysik in die gute Gesellschaft der Mathematik bringen. Aber unbezweifelt ist nur die reine Mathematik, die innerhalb der Begriffswelt und ihrer eigenen Konstruktionsgebilde bleibt, nicht aber die auf die Wirklichkeit angewendete Mathematik, der Hume vielmehr ihre Notwendigkeit und Allgemeinheit bestritten hatte. Also kann man die Mathematik nicht ohne weiteres unter die Formel: Erkenntnis *a priori* von Gegenständen bringen. Kant suchte also nach einer Fassung, welche die Gegenständlichkeit einstweilen *in suspenso* läßt. Und hier bot sich ihm der Begriff des synthetischen Satzes, im Gegensatz zum analytischen, aus rein logischer Analysis eines gegebenen Begriffs entwickelten. Das Begriffspaar analytisch-synthetisch war ihm längst geläufig; schon in dem Aufsatz über die Deutlichkeit (1763) werden die Definitionen der Mathematik als synthetische (gemachte) denen der Metaphysik als analytischen (aus

gegebenen Begriffen entwickelten) gegenübergestellt. Nach mannigfachem Schwanken in der Bestimmung und Anwendung der Begriffe (s. Erdmann, Reflexionen, II, S. 49 ff, 153 ff.) kommt er dahin, auch die Begriffe der Metaphysik als synthetische zu bestimmen, wozu die Kritik des ontologischen Arguments (Gottes Existenz kann nicht aus der Analyse seines Begriffs gefunden werden) und die Erkenntnis der Verstandestätigkeit als Synthesis der Anschauungen den Anstoß gegeben haben mag. Und so bildet er nun die allgemeine Formel: wie kann synthetischen Sätzen *a priori* objektive Gültigkeit zukommen? Unter dieser Formel ist nun die Metaphysik mit der Mathematik zusammengefaßt, ein günstiges Omen für sie: die bestrittenste Wissenschaft mit der gewissesten und unbestrittensten zu gleicher Untersuchung vor den Gerichtshof der Vernunft gestellt.

Der zweite Punkt, der in Betracht kommt, ist der, daß Kant an der rationalistischen Anschauung vom Wesen des Begriffs im Grunde immer festgehalten hat. „Analytische Urteile" setzen voraus, daß Begriffe feste Wesenheiten sind, die der Verstand vorfindet und durch Analysis sich verdeutlicht. Das ist die Anschauung, die der realistische Rationalismus durch alle Wandlungen festgehalten hat: wahre Begriffe haben als solche Realität, jedes denkbare Wesen hat wenigstens einen in ihm liegenden Anspruch auf Wirklichkeit, eine Art Halbwirklichkeit, das ist die innere „Möglichkeit". Die Erfüllung dieses Anspruchs ist die „förmliche" Wirklichkeit. Das ist der Satz Wolffs: Dasein ist Ergänzung der Möglichkeit *(complementum possibilitatis)*; er weist auf Leibnizens Schöpfungstheorie zurück: alles Denkbare ist möglich, ein *ens possibile;* unter den unzähligen möglichen Dingen, die in Gottes Intellekt sind, wählt er aus und gibt förmliche Wirklichkeit denjenigen, die in ihrer Gesamtheit das Maximum kompossibler Realität oder Vollkommenheit darstellen*); wohingegen bei Spinoza

*) Baumgarten, Metaphysik § 810: *Existentia est realitas cum essentia et reliquis realitatibus compossibilis.*

der Umfang der Möglichkeit und der Wirklichkeit zusammenfallen, Realität ist ihm nichts als Cogitabilität, notwendiges Gesetztsein in der Begriffswelt. Kant hat sich von dieser rationalistischen Anschauung in den sechziger Jahren loszulösen begonnen, aber er hat sie niemals ganz aufgegeben. Die Begriffe sind ihm fertige Wesenheiten geblieben, die man auflösen, in ihre Bestandteile zerlegen kann: dann erhält man „analytische“ Urteile, die *a priori* feststehen. Man kann ihnen aber auch Prädikate geben, die nicht aus den wesentlichen Merkmalen abgeleitet werden können: dann erhält man „synthetische“ Urteile.*)

Hier ist nun vor allem wichtig, daß das Prädikat seiend oder wirklich niemals als Merkmal in dem Wesen eines Begriffs enthalten sein kann; das Urteil, worin es einem Wesen beigelegt wird, ist immer synthetisch. Die ganze Kritik steht ihrer Anlage nach unter der Herrschaft der hierdurch bedingten Fragestellung. Wir haben die Begriffe von Raum und Zeit und die daraus abgeleiteten Begriffe; in der Ästhetik wird dargetan, daß ihnen objektive Realität zukommt. Wir haben ferner die ontologischen

*) Man vergleiche die lange Erörterung in der Streitschrift gegen Eberhard (VI, 46 ff.), Ein Begriff enthält zwei Arten Merkmale, 1) solche, die *ad essentiam s. ad internam possibilitatem* gehören; 2) unwesentliche, *extraessentialia,* die von dem Begriff, unbeschadet desselben, abgetrennt werden können. Von den ersteren sind die einen *essentialia constitutiva,* die anderen abgeleitete *(rationata).* Jene machen eigentlich das Wesen aus, sie werden in analytischen Urteilen dem Begriff beigelegt; diese dagegen, auch *attributa* genannt, werden ebenfalls in Urteilen *a priori*, aber entweder in analytischen oder in synthetischen dem Begriff beigelegt; ein Körper ist teilbar, das ist ein analytisches Urteil, das aus dem wesentlichen Merkmal der Ausdehnung folgt; eine Substanz ist beharrlich, das ist ein synthetisches Urteil, das sich also auf etwas außer dem Begriff stützen muß. — Die lange, folgende Erörterung ist ein Beispiel unfruchtbaren Hin- und Herzerrens der Probleme mit diesen Begriffen analytisch und synthetisch. Vgl. auch das Kapitel über die Definition in der Logik (VIII, 134 ff.) und die Reflexionen II, 434 ff., 942. 1351 ff.

Begriffe von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung; die Analytik verschafft ihnen objektive Realität durch die transscendentale Deduktion. Endlich haben wir einen Begriff von der Seele als einfacher immaterieller Substanz, von Gott als dem *ens realissimum*; die Dialektik untersucht ihre objektive Gültigkeit und findet sie unerweisbar, weil sie nicht in der Anschauung darstellbar sind; darum wirft aber Kant diese Begriffe nicht weg, sie bleiben als Begriffe, freilich problematische Begriffe, ein notwendiger Bestandteil unserer Begriffswelt.

In der großen Auseinandersetzung mit Hume tritt derselbe rationalistische Habitus des Kantischen Denkens, sein Glaube an eine Art Präexistenz der Begriffe, sehr klar hervor. Hume fragt: wie muß ich den Begriff der Kausalität bilden, daß er tauglich ist, das wirkliche Folgern, wie es in den empirischen Wissenschaften stattfindet, zu formulieren? Kant geht von einem feststehenden Begriff aus: Ursache drückt notwendige Beziehung zwischen einem Moment der Wirklichkeit A und einem andern B aus, und fragt dann: kann diesem Begriff objektive Gültigkeit verschafft werden? Humes Umbildung des Begriffs: das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist nichts als das in der Wahrnehmung gegebene Verhältnis regelmäßiger Aufeinanderfolge von Ereignissen in der Zeit, ist für Kant die Aufhebung des Begriffs der Kausalität überhaupt: Hume soll ihn zerstört, in Acht und Bann getan haben. Ganz ebenso steht für Kant der Begriff der Philosophie, der Metaphysik, der Wissenschaft überhaupt *a priori* fest: Philosophie ist Wissenschaft aus Begriffen; Wissenschaft, eigentliche Wissenschaft, besteht in notwendigen und allgemein gültigen Sätzen. Das ist die alte rationalistische Auffassung. Wenn Hume diesen Begriff umbildet: nur dem mathematisch-begrifflichen Wissen, nicht aber dem Wissen von Tatsachen kommt strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu, so nennt Kant das Skeptizismus, Aufhebung der Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt.

Übrigens hängt dieser Rationalismus zuletzt mit seiner metaphysischen Weltanschauung zusammen: die Dinge sind an sich selbst begriffliche Wesenheiten (*intelligibilia*, νοούμενα) denen zwar nicht empirische Realität, wohl aber intelligible Wirklichkeit zukommt.*)

---

*) Eine überaus eingehende Erörterung der Fragestellung und im besonderen auch der Formel „synthetische Urteile *a priori*“ findet man in Vaihingers Kommentar I, 253 ff. Der Fassung des Problems, wie sie dort auf S. 317 gegeben wird, stimme ich zu; die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* hat bei Kant die doppelte Bedeutung 1) nach der psychologischen Möglichkeit; 2) nach der objektiven Gültigkeit der mathematischen, ontologischen, metaphysischen Begriffe und Urteile, welche die Vernunft aus eigenem Vermögen bildet. Meines Erachtens steht aber die zweite Frage an Wichtigkeit für die Erkenntnistheorie und auch an Bedeutung in der kritischen Untersuchung so sehr in erster Linie, daß Kant nicht wohl daran getan hat, sie durch jene allgemeinere und doppelsinnige Formulierung zu verdecken. Daß die Formel zu einer klaren und unzweideutigen Fassung des erkenntnistheoretischen Problems sich nicht eignet, dafür ist der Vaihingersche Kommentar, der ein paar hundert Seiten Lex.-8⁰ zur Erklärung und zum Bericht über andere Erklärungen braucht, ja wohl der schlagendste Beweis.

Mit einem Worte gehe ich noch auf die eben dort (S. 386 ff.) sehr eingehend, mit polemischer Bezugnahme auf meine Stellung, erörterte Streitfrage ein: wie steht es mit der „Tatsächlichkeit“ synthetischer Urteile *a priori* in Mathematik und reiner Naturwissenschaft? Bedeutet das ihr bloßes Vorkommen als psychologische Gebilde oder zugleich ihre objektive Gültigkeit? Und wie stellt sich demnach die Aufgabe: handelt es sich darum, ihre schon feststehende Gültigkeit zu erklären oder vielmehr ihre noch problematische Gültigkeit zu beweisen? Ich präzisiere meine Antwort auf diese Fragen so: Daß Kant an der objektiven Gültigkeit der Mathematik und der physikalischen Axiome in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit nie eigentlich gezweifelt hat, ist gewiß. Ebenso gewiß ist aber auch, daß Hume daran gezweifelt hat, und daß eben dieser Zweifel der Ausgangspunkt für die Untersuchung geworden ist, in der Kant seine Grundlosigkeit darzutun unternimmt. Er muß ihn also doch für einen ernsthaft zu nehmenden Zweifel gehalten haben, um sich die Beseitigung so große Mühe kosten zu lassen, als ihm nach seinen eigenen Äußerungen die transscenden-

Man hat gefordert, Kant hätte neben der Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* auch die der synthetischen Urteile *a posteriori* in seine Untersuchung ziehen sollen. Sicherlich, es wäre sehr vorteilhaft für seine Erkenntnistheorie gewesen, wenn er es gethan hätte. Daß er es nicht gethan hat, hängt wieder mit der rationalistischen Tendenz seines Denkens zusammen. Was er sucht, ist nicht eine Theorie der Erkenntnis überhaupt, sondern eine Methode der Metaphysik, d. h. der reinen Vernunftwissenschaft von der Wirklichkeit. Ursprünglich (1770) meinte er die Methode zu einer transscendenten Metaphysik in der Hand zu haben, später erwies sich, daß es nur die Methode zu einer phänomenalistischen

---

tale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gemacht hat. Damit ist gegeben, daß die Kritik die Gültigkeit der bezweifelten Sätze so lange als problematisch behandeln mußte, bis sie die Deduktion ihrer Rechtsgültigkeit geliefert hatte. Im ganzen tut sie das auch; doch sieht überall Kants feststehende Überzeugung von ihrer Gültigkeit durch und in den Prolegomenen nimmt er sie geradezu als zugestanden an. Indem er diese Sätze dann in die 2. Auflage der Kritik übernommen hat, erhält die Darstellung etwas unangenehm Schillerndes, wie es auch Vaihinger findet. — Dasselbe Schillern zeigen Kants Antworten auf die Frage: handelt es sich darum, die Gültigkeit zu erklären oder zu beweisen? Er sagt beides, bald das eine, bald das andere. Er muß, nach der ganzen Anlage seiner Untersuchung zunächst das letzte sagen: die Gültigkeit ist durch Hume in Frage gestellt; ich will sie beweisen, will das Recht der reinen Verstandesbegriffe deduzieren, will die objektive Gültigkeit der mathematischen Sätze und der physikalischen Axiome sicherstellen. Er sagt das auch; aber daneben sagt er noch häufiger das andere: es handelt sich bloß darum, zu erklären, wie die zweifellose Gültigkeit stattfinden kann. Wobei denn freilich zu erwägen bleibt, daß auf diesem Gebiet beweisen und erklären allerdings in naher Verwandtschaft steht: wird die Wahrheit eines Satzes *a priori* bewiesen, so ist er eben damit auch erklärt, seine *ratio cur* aufgezeigt; und umgekehrt: kann sie nicht erklärt werden, so ist der Satz eine grundlose Annahme. Vgl. zur Problemstellung den vortrefflichen Aufsatz von Adickes in Vaihingers Kantstudien I, 31 ff.

Metaphysik, aber doch einer Wissenschaft aus reiner Vernunft, einer „reinen“ Naturwissenschaft sei. Freilich hätte es nun nahe gelegen, die „reine“ Naturwissenschaft und ihre Methode durch die Untersuchung der Methode der „empirischen“ Naturwissenschaft zu völliger Klarheit zu bringen. Indessen das lag außerhalb der Marschroute seines Denkens; wie synthetische Urteile *a posteriori* reale Gültigkeit haben können, schien ihm gar kein Problem zu sein. Hätte er die Frage wirklich aufgeworfen, so hätte sie den ganzen Aufbau der Kritik zersprengt; er wäre dann auf die Antwort gestoßen: es kann gar keine solchen Urteile geben, synthetische Urteile *a posteriori* sind eine *contradictio in adjecto.* Oder aber: gibt es solche: gibt es Verknüpfung, die aus der Sinnlichkeit stammt, wo ist dann die Grenze? sind dann rein apriorische Sätze überhaupt möglich? Es ist der unbewußte Selbsterhaltungstrieb des Systems, der an dieser wie an andern „kritischen“ Fragen das Kantische Denken vorübergleiten läßt; so an der Frage nach der Form der Erkenntnis des Apriorischen.

3. Erklärung einiger Begriffe.

Ehe ich Kants Lösung des Problems im Einzelnen darlege, möchte ich ein paar Begriffe, mit denen er dabei beständig operiert, kurz entwickeln. Zuerst die Begriffsreihe: Wahrnehmung, Erscheinung, Ding an sich.

Ich gehe von der Erscheinung aus. Was ist sie? Man kann hierauf zunächst antworten: sie ist genau dasselbe, was die gewöhnliche Sprache Ding und zwar *a potiori* das körperliche Ding nennt: das unabhängig vom Subjekt existierende perdurable Objekt mit seinen wechselnden Tätigkeiten und Beziehungen. Der Mond am Himmel ist nach der gewöhnlichen Redeweise ein für sich seiendes Ding; für die erkenntnistheoretische Reflexion ist er eine Erscheinung, ein etwas, das nur für ein wahr-

nehmendes Subjekt da ist, nicht aber unabhängig davon absolute Existenz hat.

Näher kann man die Sache so darstellen: Erscheinung ist ein Mittleres zwischen der rein subjektiven Einzelwahrnehmung und dem Ding an sich selbst. Die Wahrnehmung *(sensatio)* ist ein vorübergehender Vorgang in einem empirischen Einzelbewußtsein. Die Erscheinung ist mehr, sie ist nicht die *sensatio*, sondern das *sensibile*, sie ist das dauernde Objekt möglicher Wahrnehmung. Der Mond ist ein permanent existierender kosmischer Körper mit solcher Größe, Maße, Bewegung. Er ist wirklich da, auch wenn kein Auge ihn sieht, auch wenn er nicht sichtbar ist; sein Wirklichsein ist also nicht davon abhängig, daß er jetzt in der Wahrnehmung dieses oder jenes empirischen Bewußtseins ist. Aber andererseits, der Mond existiert nicht ohne Beziehung auf ein wahrnehmendes Subjekt überhaupt, er ist nicht ein Ding an sich selbst. Alles was ich meine, wenn ich vom Mond rede, ist schließlich seinem Inhalt nach durch Wahrnehmung gegeben: die Lichterscheinung von dieser Intensität, Gestalt, Bewegung am Himmel. Und was ich hinzudenke: solche körperliche Gestalt, in solcher Entfernung, von solcher Bildung der Oberfläche u. s. w., das ist alles wieder Wahrnehmungsinhalt: wir sind der Überzeugung, daß wir, wenn wir den kosmischen Raum zu durchlaufen vermöchten, an bestimmten Stellen einen Körper von bestimmter Gestalt und Ausdehnung antreffen würden, der sich unseren Sinnen als undurchdringlich, Licht reflektierend u. s. w. darstellte. Die Wirklichkeit, die wir von dem Monde aussagen, beruht ganz und gar auf diesen wirklichen und für möglich gehaltenen Wahrnehmungen. Gäbe es nicht diese bestimmten Lichtwahrnehmungen, nicht diese möglichen Widerstandswahrnehmungen, dann würden wir den Mond nicht wirklich nennen. Und gäbe es überhaupt kein Subjekt, das Licht wahrnähme, für Widerstand empfindlich wäre, dann wäre von dem Mond als einem solchen Objekt überall nicht die Rede. Das was einem so organi-

sierten Subjekt als Mond sich darstellt, das Ding an sich selbst, möchte ja auch dann da sein, aber der Mond, von dem wir reden, ist wirklich nur für ein solches Subjekt, er ist „Erscheinung“. Und so die Körperwelt überhaupt.

Wir können hiernach erklären: Erscheinung ist ein Inbegriff möglicher Wahrnehmungen für ein Subjekt von solcher Sinnlichkeit und Intelligenz, oder mit Kants Ausdruck, für ein „Bewußtsein überhaupt“. Nicht tatsächliche Wahrnehmung: eine Erscheinung kann wirklich sein und als wirklich erkannt werden, ohne jemals in der unmittelbaren Wahrnehmung gegeben zu sein, z. B. die uns abgewendete Seite des Mondes oder das Innere der Erde, sie muß nur auf Grund gegebener Wahrnehmungen an der Hand naturgesetzmäßiger Folgerung als möglich gefunden sein, wie es der Planet Neptun war, ehe er beobachtet wurde. J. St. Mill hat diesen Begriff in voller Reinheit entwickelt; die empirische Realität eines Dinges (Erscheinung) bedeutet: permanente Möglichkeit solcher und solcher koexistierender Wahrnehmungen. Kants Begriff ist ganz derselbe; am deutlichsten hat er ihn im 6. Abschnitt der Antinomienlehre entwickelt: „Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen als bloße Vorstellungen nur in der Wahrnehmung wirklich; vor der Wahrnehmung eine Erscheinung (sollte heißen: etwas) ein wirkliches Ding nennen, bedeutet, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen“.*)

*) Ich freue mich, in dieser Bestimmung des Begriffs der Ercheinung, die für das Verständnis Kants von wesentlicher Bedeutung ist, mit der Darstellung Falckenbergs in seiner trefflichen Geschichte der neueren Philosophie (3. A. 1898, S. 290 ff.) zusammenzutreffen. Vgl. L. Busse, Zu Kants Lehre vom Ding an sich, Zeitschr. für Philos. Bd. 102 (1893), wo die Schwierigkeit gezeigt wird, in welche die Anwendung des Begriffs der Erscheinung auf die seelischen Vorgänge führt.

Wir können die Kantische Ansicht nun auch so schematisch darstellen. Dreierlei ist zu unterscheiden: 1) Der subjektive Bewußtseinsinhalt oder die wirklichen Wahrnehmungen und Vorstellungen in einem bestimmten Einzelbewußtsein (*sensatio*). 2) Die objektive Erscheinungswelt oder der Inbegriff aller möglichen Wahrnehmungen für ein allumfassendes Bewußtsein, ein „Bewusstsein überhaupt“ (*mundus sensibilis*). 3) Die an sich seiende Wirklichkeit, ohne alle Beziehung auf ein wahrnehmendes Subjekt (*mundus intelligibilis*). Das Erste, der subjektive Bewußtseinsinhalt, ist unmittelbar nur für das einzelne Subjekt, das diese Wahrnehmungen hat; die Beziehungen zwischen den Elementen sind entweder die empirisch bedingte oder die assoziativ bedingte zufällige Folge in der Zeit. Das Zweite, die Erscheinungswelt, ist für alle Subjekte mit gleicher Organisation dasselbe; die Beziehungen zwischen den Elementen sind Naturgesetze, allgemein gültige Regeln der Zusammenhänge der Objekte in Raum und Zeit. Das Dritte, die intelligible Welt, ist außerhalb der Formen der sinnlichen Anschauung, sie ist nur dem Denken als notwendiger Begriff erfaßbar, eben darum dem menschlichen Erkennen, das an sinnliche Wahrnehmung gebunden ist, nicht erreichbar. — Der subjektive Bewußtseinsinhalt ist Gegenstand psychologischer Untersuchung; die Erscheinungswelt ist der eigentliche Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung, im besonderen der Naturwissenschaft; die intelligible Welt wäre der Gegenstand eines absoluten Erkennens; in der menschlichen Erkenntnis kommt sie eigentlich nur als der notwendige Kontrollbegriff für die kritische Bestimmung der Natur unserer Erkenntnis vor; wird sie zum Gegenstand spekulativen Vernünftelns gemacht, so entstehen die Pseudowissenschaften der alten Metaphysik.

Diese drei Stufen oder Formen der Wirklichkeit, die subjektive, die objektive, die absolute Wirklichkeit, kann man erläutern durch drei Stufen oder Formen der Intelli-

genz: 1) die tierische, 2) die menschliche, 3) die göttliche Intelligenz. Die Formen der Wirklichkeit sind die Korrelate der Formen der Intelligenz. Auch diese Unterscheidung ist wichtig zur Orientierung über den Kantischen Gedanken, wie sie ihm selbst ohne Zweifel ein wichtiger Orientierungspunkt war.

Die tierische Intelligenz hat nur einen subjektiven Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt mit zufälligen, assoziativen Verknüpfungen; es kommt nicht zur Bildung der Vorstellung einer objektiven Welt mit naturgesetzmäßigem Zusammenhang der Erscheinungen. Das Tier stellt sich nicht eine Welt von existierenden Dingen gegenüber, als deren Glied es sich selbst setzt, im Kosmos seinen Ort in Raum und Zeit sich bestimmend; seine Wahrnehmungen (und Vorstellungen) bleiben rein subjektive Bewußtseinsmodifikationen.

Die menschliche Intelligenz gleicht der tierischen darin, daß ihr Empfindungen und Wahrnehmungen zunächst als rein subjektive Modifikationen gegeben sind. Sie geht aber darüber hinaus, indem sie auf Grund dieser Elemente die Vorstellung von Objekten und von einem allumfassenden, für alle gültigen, gesetzmäßigen Zusammenhang aller Objekte bildet; dieser objektiven Welt mit ihrer objektiven Gesetzmäßigkeit stellt sie den subjektiven Bewußtseinsinhalt und den Ablauf der Vorstellungen in ihm als einen zufälligen und von dem objektiven Verlauf abhängigen gegenüber. — Dieser Unterschied der menschlichen Intelligenz von der tierischen ist bedingt durch ihre größere Aktivität; das Tier erleidet passiv Eindrücke, der Mensch verarbeitet, analysiert und kombiniert sie aktiv, und wird dadurch fähig, sie von sich abzluösen und für sich zu setzen, andererseits sich ihnen gegenüber als ein Selbst zu setzen, worauf das Wesen der Persönlichkeit beruht. Das Vermögen dieser spontanen Betätigung heißt Verstand.

Die göttliche Intelligenz endlich ist für Kant ein

zwar nicht realisierbarer, aber doch ein zur Orientierung über das Wesen des menschlichen Verstandes unentbehrlicher Begriff. Er bezeichnet ihn mit dem Namen eines anschauenden Verstandes. Für ihn fällt die Unterscheidung von Sein und Denken weg, die für den menschlichen Verstand konstitutiv ist. Gott hat kein Sein außer sich, er ist das Allwesen. Sein Erkennen ist absolutes Erkennen, weil er die Wirklichkeit durch sein Denken setzt. Das Denken, wodurch wir uns diesen Gedanken eines absoluten Verstandes deutlich machen können, ist das mathematische; in der Mathematik bringt auch der menschliche Verstand die Gegenstände, die er erkennt, selbsttätig hervor; darum bleibt hier kein dem Erkennen undurchdringlicher Rückstand, kein Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich. Aber der Wirklichkeit steht der menschliche Verstand nicht schöpferisch gegenüber, sie muß ihm in Gestalt von Wahrnehmungen gegeben werden; darum hier der Abstand des Denkens vom Sein. Der göttliche Intellekt dagegen verhält sich zu den Dingen, wie der menschliche zu den Dreiecken und Kreisen der Geometrie. Für Gott fallen daher Denken und Sein schlechthin zusammen. Das ist die Idee einer absoluten Erkenntnis, eine notwendige Idee der Vernunft, um die Beschränktheit und Relativität unserer Erkenntnis darzustellen.

Man kann diese drei Stufen der Intelligenz auch nennen: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft. Im Menschen, dem Mittelwesen zwischen Tier und Gott, sind alle drei anzutreffen, während das Tier allein Sinnlichkeit, Gott allein Vernunft hat. Sinnlichkeit ist die Fähigkeit, Empfindungen zu bekommen, die Rezeptivität für Affektionen. Empfindung ist nicht ein von außen dem Subjekt imprimierter Bewußtseinsinhalt, das ist unmöglich, die Seele hat keine Fenster, durch die etwas von außen hineinkommen könnte; sie wird produziert, aber auf einen Anstoß von außen hin. Die Formen der Rezeptivität sind Raum und Zeit; das Produkt der Sinnlichkeit eine Vielheit von Wahr-

nehmungen in Raum und Zeit. Verstand ist das Vermögen, durch Begriffe zu denken, unter Regeln zu subsumieren, das Einzelne durch das Allgemeine zu bestimmen, d. i. zu urteilen. Seine Funktionsformen sind in den Formen der logischen Urteile gegeben, die Begriffe von ihnen heißen Kategorien. Der Verstand steht der Rezeptivität als Spontanität gegenüber; er bringt Gesetzmäßigkeit und systematischen Zusammenhang in die Wahrnehmungen. Das Produkt von Sinnlichkeit und Verstand zusammen ist das in Raum und Zeit gesetzmäßig geordnete System der Natur, wie es uns die Wissenschaft darstellt. Vernunft ist das Vermögen über die empirische Welt zur übersinnlichen hinauszugehen, ihr Produkt ist die Ideenwelt, der *mundus intelligibilis.* Sie ist eigentlich die Form des göttlichen Denkens, das in der Anschauung der seienden, ihr immanenten Ideen sich betätigt. Im Menschen ist Vernunft nur als ein schwacher Abglanz der absoluten Vernunft; sie betätigt sich hier vor allem in der Hervorbringung praktischer Ideen, Gedanken von dem, was zwar nicht in der empirischen Welt ist, was aber wirklich sein soll, was durch die Vernunfttätigkeit wirklich gemacht werden kann und soll, als z. B. der vollkommene Staat. In der theoretischen Sphäre betätigt sich die Vernunft als das den Verstandesgebrauch limitierende und regulierende Prinzip, indem sie als kritische Vernunft erstens durch die Idee einer absoluten Erkenntnis (Zusammenfallen von Denken und Wirklichkeit) den Verstand zum Bewußtsein seiner notwendigen Beschränktheit auf die Erscheinungswelt bringt, zweitens alle theoretische Erkenntnis aus der Beziehung zu den letzten Zwecken des Menschen beurteilt (Weisheit), drittens auch den immanenten Verstandesgebrauch nach spekulativen Ideen richtet, zuletzt der Idee der Einheit der Wirklichkeit als eines Systems verwirklichter Zweckgedanken.

Von hier aus erhalten nun wieder der Begriff des *mundus sensibilis* und *intelligibilis* ihre letzte Fassung.

Intelligibel ist die Welt für Gottes Verstand, den *intellectus archetypus*, sie geht in seinen Gedanken auf; sie ist also an sich selbst eine Gedankeneinheit; der *mundus noumenon* ist, was sein Name sagt: ein seiendes Gedankensystem. Sensibel und phänomenal ist dagegen die dem menschlichen Intellekt gegebene Wirklichkeit: die Welt göttlicher Ideen stellt sich ihm als sinnliche, bewegte, veränderliche Erscheinungswelt dar, deren er sich nicht durch reines Denken, sondern durch Erfahrung mühsam und unvollkommen zu bemächtigen strebt. —

Noch gehe ich mit einer Bemerkung auf das Ding an sich ein, diese *crux interpretum.* In der Tat sind Kants Äußerungen darüber ungemein mannigfach, vieldeutig und auch wohl widersprechend. Es wird das damit zusammenhangen, daß das Ding an sich nicht im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht; es ist selbstverständliche Voraussetzung, Gegenstand der Untersuchung dagegen ist die Möglichkeit rationaler Erkenntnis, daher es eigentlich nur gelegentlich gestreift wird. Folgende Punkte scheinen mir für Kants Gedanken darüber wesentlich.

Daß er an dem Dasein einer transsubjektiven Wirklichkeit niemals einen Augenblick gezweifelt hat, wird für jeden unbefangenen Leser, auch ohne Kants eigene, mit stärkster Betonung abgegebene Versicherung, feststehen. Es ist die erste und selbstverständliche Voraussetzung seines Denkens zu allen Zeiten gewesen; die Kritik hat hierin gar nichts geändert. Der Begriff der „Erscheinung“, des *mundus sensibilis,* womit die kritische Periode anhebt, hat zum notwendigen Korrelat den Begriff eines Wirklichen, das erscheint. Ohne dieses wäre der Begriff der Erscheinung sinnlos; die Vorstellung wäre, wenn sie das einzig Wirkliche wäre, auch das absolut Wirkliche; nur unter der Voraussetzung eines anderen, worauf sie bezogen wird, kann sie Erscheinung genannt werden. Ein absoluter Illusionismus ist von einem absoluten Realismus gar nicht zu unterscheiden.

Was können wir nun im Sinne Kants von dem Ding an sich aussagen? Wenn wir streng auf dem Boden der Kritik bleiben, Folgendes: 1) Es ist nicht Gegenstand sinnlicher Anschauung. Das ist ein analytisches Urteil. 2) Es ist Gegenstand des Denkens, und zwar eines notwendigen Denkens. Der Verstand bildet, indem er bei kritischer Besinnung die sinnliche Erkenntnis als solche, d. h. in ihrer Zufälligkeit und subjektiven Bedingtheit erkennt, die korrelativen Begriffe der Erscheinung und des Dinges an sich. Wir können dieses letztere schon mit Rücksicht hierauf ein Verstandeswesen (*ens intelligibile, noumenon*) nennen. Der Begriff hat zunächst nicht eigentlich positive Bedeutung, es ist nicht ein Ding, das seinem Wesen nach durch den Verstand erkannt wird, sondern ein etwas, das vom Verstande der Erscheinung als das Anderssein gegenübergestellt wird. Da nun das menschliche Denken lediglich durch sinnliche Anschauung einen Inhalt gewinnt, so ist der Begriff vom Ding an sich eigentlich ohne Inhalt, es ist die leere Form eines *ens*, ein bloßes X, das der Verstand dem empirischen Gegenstand (der Erscheinung) als transscendentalen Gegenstand gegenüberstellt. 3) Ein *noumenon* in positiver Bedeutung kann es für einen anschauenden, d. h. der Zuführung des Stoffs durch Sinnlichkeit nicht bedürftigen Verstand geben. So für den göttlichen Intellekt: für ihn sind die Dinge angeschaute Begriffe (Ideen). Für unseren Verstand bleibt dies, wie der göttliche Intellekt selbst, ein problematischer Begriff, ein Begriff, der denkbar und möglich ist, den wir aber nicht durch anschauliche Erfüllung realisieren können. 4) Diesem leeren problematischen Begriff können wir in gewisser Hinsicht doch einen Inhalt verschaffen, und zwar schon durch die theoretische Vernunft: in uns selber gehört das reine Denken (der Verstand oder die Vernunft selbst) nicht zur Erscheinung, es ist Voraussetzung der Erscheinung, also das Ich an sich selber, das nun aber freilich nicht in der Anschauung als Objekt gegeben ist,

sondern nur in der absolut spontanen Funktion des Denkens selbst. Bestimmten wir von hieraus das Wesen der Dinge an sich überhaupt, so könnten wir sagen: die Dinge an sich selbst sind „Verstandeswesen“, ihre Einheit ist ein *mundus intelligibilis* in positivem Sinne. Freilich wäre das ein bloß hypothetischer Verstandesgebrauch, wie wir ihn uns in einer rein theoretischen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, höchstens in polemischer Absicht gestatten dürfen. 5) Dann aber kommt ein letztes hinzu: die praktische Vernunft verschafft dem Begriff einer absolut seienden Welt von „Vernunftwesen“, die als „Selbstzwecke“ der Natur sich gegenüberstellen, Gewißheit und Gültigkeit, freilich nicht zu theoretischem Gebrauch.

Soweit ist die Sache klar. Die eigentliche Schwierigkeit, die Vexierfrage für die Kantische Philosophie, entspringt aus der Anwendung des Schemas der Analytik: haben die Kategorien Anwendung auf die Dinge an sich? Nein, antwortet Kant bestimmt: nur auf Erscheinungen; die Kategorien sind nichts als Konstruktionsfunktionen der anschaulichen Welt; ohne gegebenen Stoff haben sie gar keine Bedeutung. Aber andererseits wendet er nun beständig die Kategorien auf die Dinge an sich an; er legt ihnen Realität, Kausalität, Vielheit bei, sie affizieren das Subjekt und andererseits wird das Ich als Ding an sich affiziert. Die Dinge an sich bilden demnach eine Welt unsinnlicher Dinge, die den Sinnendingen, denen sie als „intelligibles Substrat“ zu Grunde liegen, durchaus korrespondieren, wie diese in gesetzmäßigen Beziehungen stehen u. s. w. Hier scheint also ein förmlicher Widerspruch vorzuliegen; er ist seit den Tagen der Jakobi, Fichte, Änesidemus-Schulze Kant immer wieder vorgehalten worden: ohne die Dinge an sich, ohne ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit, könne man nicht in das System hinein, mit ihnen könne man nicht darin bleiben.

Eine Lösung dieses Widerspruchs ist, so viel ich sehe, nur auf einem Wege möglich: daß man eine doppelte

Bedeutung der Kategorien unterscheidet, eine rein logisch-transscendente und eine transscendental-physische. Hätte Kant diese Unterscheidung, von der er tatsächlich überall Gebrauch macht, sichtbar in der Ästhetik und Dialektik, aber auch in der Analytik weist er darauf hin (s. z. S. III. 185, 223), klar durchgeführt, dann würde er auf jenen Einwand so erwidern können: Allerdings lege ich den Dingen an sich selbst Realität, Kausalität, Substantialität bei, doch haben die Begriffe hier nicht dieselbe Bedeutung, wie sie ihnen als Kategorien für die Erscheinungswelt in der Analytik verschafft wird; hier bedeutet Realität nichts als: in möglicher Wahrnehmung, äußerer oder innerer, gegeben sein. Realität in diesem Sinne kommt selbstverständlich den Dingen an sich nicht zu, wohl aber „intelligible“ Realität, Wirklichkeit für das Denken. Und dasselbe gilt von der Kausalität; auch diesen Begriff brauche ich in doppeltem Sinne, wie dem aufmerksamen Leser der Antinomien bekannt ist. Kausalität nach „Naturgesetzen“ und nach „Freiheitsbegriffen“. In der Analytik bedeutet Ursachsein nichts als einer Erscheinung regelmäßig in der Zeit vorhergehen. Das kann natürlich nur von Dingen, die selbst in der Zeit sind, also von Erscheinungen, ausgesagt werden; z. B. auch von den Körpern, die unsere Sinne rühren; der äußere Reiz und die physiologische Erregung, und wieder diese und die Empfindung stehen in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung im empirischen Sinn. Dagegen zwischen Dingen an sich findet natürlich nicht ein empirisches Kausalverhältnis statt, sondern eine intelligible Beziehung, die nicht anschaulich vorgestellt, sondern nur durch reines Denken erfaßt werden kann, ein Verhältnis innerer Bedingtheit, wie zwischen Grund und Folge im logischen Denken. Wie ich die Sache denke, habe ich doch hinlänglich angedeutet: zwischen den Dingen an sich, den Gliedern des *mundus intelligibilis*, der seine Einheit in Gott, dem *ens realissimum*, hat, findet eine logisch-teleologische Beziehung aufeinander

zur Einheit des absoluten Zwecks statt. Alle Dinge sind in Gott eins und aufeinander bezogen als notwendige Teilbestimmungen zur Erfüllung der absoluten Vollkommenheit, ähnlich wie jeder Teil eines Kunstwerkes oder einer Dichtung mit allen andern nicht durch äußerliche, zeitliche Wechselwirkung, sondern durch innere teleologische Beziehung verbunden ist. Freilich bleibt das für die spekulative Vernunft ein „problematischer“ Begriff; gegeben ist uns die Wirklichkeit als Erscheinungswelt, als Ideenwelt kann sie von uns nur gedacht, nicht angeschaut werden; in Gottes Verstand, denken wir uns, hat sie anschauliche Darstellung.

Wollt ihr nun aber nochmals einwenden: das seien doch alles subjektive Denkformen, die nicht zum Transsubjektiven führen könnten, so gebe ich zu bedenken: daß ich selbstverständlich meine Gedanken nur durch meine Gedanken und Denkformen denken kann; aus diesem Bannkreis ist nicht herauszukommen. Auch der Gedanke des Dinges an sich und seiner Wirklichkeit ist ein Gedanke und also subjektiv; ich kann den Gedanken des Transsubjektiven denken, aber ich kann ihn nicht auf transsubjektive Weise denken; und so bleibt transscendente Wirklichkeit natürlich etwas, das ich aussage und beilege. Aber ich weiß, was ich meine, wenn ich sie beilege, und ich denke, ihr wißt es auch. Wenn nicht, nun so ist euch Wunderlichen nicht zu helfen: dann ist ein Buch, worin von Erscheinung und Ding an sich die Rede ist, nicht für euch geschrieben, und euer Widerspruch ist, da ihr nicht wißt, was ich meine, für mich nicht vorhanden.*)

---

*) Es wird weiter unten, bei der Lehre von Schematismus, auf diese doppelte Bedeutung, worin Kant die Kategorien braucht, die logische und reale, die intelligible oder transscendente und sensible oder transscendentale, nochmals zurückzukommen sein. Ich bemerke noch, daß auch E. v. Hartmann (Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik, S. 142 ff.) diesen Punkt betont.

4. Die transscendentale Ästhetik.

Die Asthetik ist die Lehre von der sinnlichen Erkenntnis, sofern diese Elemente enthält, die Erkenntnis *a priori* möglich machen. Nicht die Lehre von der Sinnlichkeit überhaupt, die gehört in die empirische Anthropologie; auch nicht die Lehre von allem, was in der Empfindung dem Subjekt angehört, dazu gehören auch die Sinnesqualitäten, Licht, Farbe, Ton u. s. w.; sondern die Lehre von den Elementen der Sinnlichkeit, wodurch eine Erkenntnis *a priori* möglich gemacht wird. Solcher Elemente gibt es zwei, den Raum und die Zeit. Und Kants Vorhaben ist nun zu beweisen: 1) daß Raum und Zeit dem Subjekt als Formen seiner sinnlichen Anschauung ursprünglich angehören, nicht aber erst durch Erfahrung von außen hineingebracht sind; 2) daß durch sie Erkenntnis *a priori* möglich ist. Das Erste wird durch die „metaphysische“, das Zweite durch die „transscendentale“ Beweisführung dargetan. In der Ausführung steht das erste Stück so voran, daß darüber das andere übersehen werden kann. Erst in der 2. Auflage sind der transscendentalen Deduktion wenigstens besondere Paragraphen (3 und 5) eingeräumt, während sie in der 1. Auflage den Beweisen für die Idealität des Raumes und der Zeit (als Nr. 3) eingefügt waren.*) Es ist dadurch ohne Zweifel das so gewöhnliche Mißverständnis begünstigt worden, als ob der Idealismus der Hauptzweck des Werkes sei. Ein starker Eindruck, den

*) Merkwürdig ist dabei, daß Kant bei der Zeit diese Verselbständigung der transscendentalen Erörterung zwar fordert und für sie einen Paragraphen mit der Überschrift einrichtet, dann aber in der Ausführung der Umgestaltung gleichsam ermattet und bloß auf die stehenbleibende Nr. 3 der metaphysischen Deduktion hinweist — ein literarisches Kuriosum, zu dem es schwerlich in der gesamten philosophischen Literatur eine Analogie gibt. Wollte Kant dem Leser gleich am Anfang einen Wink geben, er möge sich durch den sonst so ängstlich und oft pedantisch durchgeführten Schematismus nicht für verpflichtet erachten, die Sache all zu ernst zu nehmen? Auf jeden Fall gibt er ihm das Recht dazu.

der Leser auf den ersten Seiten empfängt, ist entscheidend für die Auffassung alles Folgenden. So ist es auch Locke ergangen, als dessen einzige Weisheit viele Leser aus den ersten Seiten des Essay den Satz mitnehmen, daß es keine angeborenen Ideen gibt.

Erklärlich ist aber das Hervortreten der „metaphysischen" Erörterung in der Ästhetik aus ihrer Entstehungsgeschichte. Der Entschluß, die Idealität von Raum und Zeit anzunehmen, war der Ausgangspunkt der kritischen Philosophie überhaupt, er leitete die große Wendung von 1770 ein. In der Dissertation hatte aber die Idealität von Raum und Zeit vor allem auch die Bedeutung, daß dadurch die Möglichkeit einer spekulativen idealistischen Metaphysik begründet wurde: Raum und Zeit bloß Formen unserer Sinnlichkeit und also des *mundus sensibilis*; dann aber ist die wirklich wirkliche Welt von ihnen frei, Materialität und Vergänglichkeit gehören mit Raum und Zeit bloß zur Erscheinung; das Denken, das die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit konstruiert, wird gegen die „Subreptionen der Sinnlichkeit" geschützt. Diese Absicht, durch Abstreifung von Raum und Zeit von den Dingen selbst eine apriorische Erkenntnis der intelligiblen Welt zu begründen, war allerdings in den siebziger Jahren aufgegeben worden; es blieb nur das andere Ziel: die apriorische Erkenntnis der sensiblen Welt; und es hätte demnach der „transscendentale" Gesichtspunkt stärker hervortreten müssen. Tatsächlich ist das nicht der Fall; Kant hat die Gedanken in der Fassung, wie er sie 1770 zuerst fixiert hatte, im ganzen unverändert in die Ästhetik übernommen. Er konnte das um so eher tun, als die Befreiung der Dinge an sich von Raum und Zeit ihm doch auch jetzt ein wesentlicher Gewinn der Betrachtung blieb, wie er denn am Schluß der Ästhetik den Nutzen des transscendentalen Idealismus für die natürliche Theologie nachdrücklich hervorhebt. Er vernichtet, wie es später heißt, den frechen Materialismus und Fatalismus mit ihren für die Moral und

Weltanschauung verderblichen Folgen, indem er die Denkbarkeit der Gegenstände der Theologie und Pneumatologie sicher stellt gegen die Forderung ihrer Konstruierbarkeit in Raum und Zeit.

Wir wenden uns zur Ausführung. Die metaphysische Deduktion hat die Form eines Beweises für die These: der Raum und die Zeit sind nicht aus der Erfahrung abgezogene Begriffe, sondern Anschauungen *a priori*. Die Beweisführung kommt in der Hauptsache auf folgende drei Punkte hinaus. 1) Raum und Zeit sind nicht aus der Erfahrung, durch Abstraktion von gegebenen Raum- und Zeitverhältnissen, entlehnt, sondern sie sind die ursprüngliche Voraussetzung der Auffassung der Dinge als räumlicher und zeitlicher. Anders ausgedrückt: ohne die ursprüngliche Funktion des Subjekts, das Mannigfache der Empfindung neben und nacheinander zu ordnen, gäbe es keine Raum- und Zeitverhältnisse. 2) Raum und Zeit sind unaufhebbare Momente unseres Bewußtseins, sie können nicht weggedacht werden, während man jeden durch Erfahrung gegebenen Inhalt des Raumes und der Zeit wegdenken kann. Daraus folgt: Raum und Zeit gehören dem Subjekt als *a priori* erzeugter, nicht als *a posteriori* gegebener Besitz an. (Welches Argument vielleicht mit einer kleinen Änderung zwingender gemacht werden könnte: man kann jeden Körper aus dem Raum wegdenken, und so jedes Ereignis aus der Zeit, aber den Raum selbst, den der Körper einnahm, kann man nicht wegdenken, man kann keine Lücke im Raum oder in der Zeit denken; wogegen es, auch nach Kant, nicht unmöglich ist zu denken, daß überhaupt kein Raum oder keine Zeit sei.) 3) Raum und Zeit sind nicht allgemeine Begriffe, sondern Anschauungen. Wären sie allgemeine, durch Abstraktion gebildete Begriffe, so müßten sie einen Umfang haben; es gibt aber nicht viele Räume oder Zeiten als mehrere Exemplare des Begriffs, sondern nur einen einzigen unendlichen Raum und Zeit, worin alle Räume und Zeiten als

bloße Einschränkungen befaßt sind. Ein vierter Punkt beim Raum ist als bedeutungslos bei der Zeit fortgelassen, wofür dann freilich, um den äußern Parallelismus zu erhalten, Punkt 3) in zwei Punkte geteilt ist.

Zu diesen Argumenten für die Apriorität kommen dann in der Folge metaphysische Reflexionen über die Natur von Raum und Zeit, woraus sich ihre „Idealität“ ergibt: die Vorstellung ihrer absoluten Realität will sich schlechterdings nicht vollziehen lassen. Wenn man den Raum als absolut seiend ansieht, dann muß man natürlich auch den leeren Raum, nach Wegbringung aller Körper, noch als existierend denken. Was ist er? Ein unendliches leeres Gefäß, ein Gefäß ohne Wände? Und was ist die Zeit? Das seiende leere Gefäß, worin alle Bewegungen und Veränderungen sind? Ein Gefäß ohne Wände und ohne Ausdehnung, denn sein Dasein besteht aus dem Nochnichtsein und dem Nichtmehrsein? Etwas Absurderes kann nicht wohl gedacht werden. Also: als seiende Formen der Wirklichkeit, die in ihnen ist, können sie nicht gedacht werden, dann wären sie „seiende Undinge“. Es bleibt nur übrig, sie als die Formen zu denken, in denen unsere sinnliche Vorstellung der Wirklichkeit ist; sie haben Wirklichkeit als Anschauungsformen im Subjekt. Wobei denn natürlich nicht an präexistente ruhende Formen, die wie Gefäße bereit gehalten würden, zu denken ist, sondern an Funktionen der Anordnung des Mannigfaltigen der Empfindung, die nur in der Funktion selbst Wirklichkeit haben. Die Dissertation von 1770 betont diesen Punkt ausdrücklich (§ 15): „ohne Zweifel sind beide Begriffe nicht angeboren, sondern erworben; aber sie sind nicht aus der Empfindung der Objekte abgezogen, sondern von der Tätigkeit des Geistes, die alles Wahrgenommene nach festen Gesetzen koordiniert, und so entsteht allerdings eine Art unveränderlichen und darum anschaulichen Schemas. Die Empfindungen regen diese Tätigkeit des Geistes an, bestimmen aber nicht die Anschauung, und angeboren ist hier nichts

als das Gesetz des Gemüts, wonach es alles Wahrgenommene auf bestimmte Art gemäß der Gegenwart des Objekts verbindet.“

Die transscendentale Deduktion, die, wie eben bemerkt, in Kants Darstellung, auch der 2. Auflage, nicht zu voller Selbständigkeit und ihrer Wichtigkeit entsprechender Hervorhebung gekommen ist, hat nun die Aufgabe zu zeigen, daß unter dieser Voraussetzung der Apriorität und Idealität von Raum und Zeit Erkenntnisse von Gegenständen *a priori* möglich sind. Auch die Dissertation hat schon diesen Gesichtspunkt, ja sie hat ihn bestimmter und klarer als die Kritik ausgeführt; die geometrischen, mechanischen und arithmetischen Sätze, also demonstrierte und apriorische Wahrheiten, erhalten unter dieser Voraussetzung und nur unter dieser, gegenständliche Gültigkeit. Alle Gegenstände, die unserer sinnlichen Anschauung gegeben werden, nehmen dann notwendig die Form der Zeitlichkeit und Räumlichkeit an, und es gilt nun von ihnen alles, was von der Natur der Zeit und des Raumes als solcher ausgemacht werden kann, z. B. das Gesetz der Kontinuität aller Veränderungen, oder das Gesetz, daß es in der materiellen Welt kein Einfaches geben kann, denn das Einfache kann im Raum nur als Ganzes sein, nicht aber als Teil.

Und vortrefflich wird weiter in der Dissertation (§§ 14, 15) gezeigt: nur diese Theorie wird allen Forderungen gerecht. Außer ihr gibt es noch zwei mögliche Vorstellungen: die eine, die Raum und Zeit als die absolut seienden *receptacula* der Wirklichkeit ansieht, es ist die Anschauung, die Newton zu Grunde legt und der die meisten Mathematiker anhangen; die andere, die Raum und Zeit als Beziehungen zwischen den existierenden Dingen und Vorgängen ansieht, die mit diesen selbst verschwinden würden; das ist die Ansicht, die nach Leibniz die meisten deutschen Philosophen vertreten. Die erste Ansicht ist für die Zwecke der Mathematiker ausreichend,

aber sie ist metaphysisch undenkbar: die Zeit als existierendes beständiges Fließen — es bleibt eine unsinnige Vorstellung; und so gehört der Raum als ein System wirklicher unendlicher Beziehungen ohne Dinge, die in Beziehung stehen, in die Fabelwelt. Dazu machen sie die natürliche Theologie unmöglich; ist der Raum als das universelle Gefäß der Wirklichkeit existierend, dann müssen auch Gott und Seele im Raum sein. Die andere Ansicht, die Leibnizische, möchte in metaphysischer Hinsicht erträglich sein; aber sie ist für die Mathematiker unerträglich: „sie nimmt der Mathematik ihre Exaktheit und versetzt sie unter die Wissenschaften, die empirische Prinzipien haben. Denn wenn alle Bestimmungen des Raumes (und der Zeit) nur von den äußeren Beziehungen durch Erfahrung gewonnen werden, dann haben die geometrischen (und mechanischen) Axiome nur komparative Allgemeinheit, wie sie durch Induktion erreicht wird, d. h. für den Umkreis der bisherigen Beobachtung gültig, und keine Präzision als durch Willkür; dann mag es einmal so kommen, wie es im Gebiet der Erfahrung geschieht, daß man einen Raum entdeckt, der andere ursprüngliche Bestimmungen hat, und vielleicht auch ein Rechteck mit zwei Seiten." *)

---

*) Die beiden hier verworfenen Ansichten sind eben die, durch welche Kant selbst hindurch gegangen ist, s. Vaihinger II, 422 ff. Er stand ursprünglich auf dem Standpunkt der deutschen Metaphysik: der Raum ein empirischer, von den Verhältnissen der äußeren Dinge abgezogener Begriff. Er ging dann zu der zweiten Ansicht (Newton-Clarke) über: der Raum die präexistente Form der Körperwelt. Von dieser Ansicht, die er noch 1768 ausdrücklich verteidigt, hat er sich mit plötzlicher Wendung losgemacht, offenbar wegen ihrer metaphysischen Unerträglichkeit, und sich auf den neuen Standpunkt gestellt: Raum und Zeit apriorische Formen der Körperwelt (wie Newton will), aber mitsamt der Körperwelt bloß in der sinnlichen Anschauung bestehend, (was denn eigentlich auch Leibnizens Ansicht war, wie Kant selbst in den metaph. Anfangsgründen der Naturwiss., IV, 399 bemerkt).

Also bleibt nur unsere Ansicht: sie ist an sich denkbar, sie befriedigt die Forderungen des Metaphysikers, der eine von den Bedingungen von Raum und Zeit freie Wirklichkeit will; sie befriedigt auch die Forderungen des Mathematikers; sie gibt ihm, was er braucht: einen unendlichen, absolut gleichartigen Raum (und Zeit), dessen Bestimmungen für alle Gegenstände (der Sinne) absolut giltig sind. „Da den Sinnen nichts gegeben werden kann, als was den primitiven Axiomen des Raumes und den von der Geometrie daraus abgeleiteten Sätzen konform ist, so muß alles mit diesen notwendig übereinstimmen, wenngleich ihr Prinzip nur subjektiv ist, und die Gesetze der Sinnlichkeit werden zugleich Gesetze der Natur sein. Die Natur ist also den Sätzen der Geometrie aufs exakteste unterworfen." „Wäre die Raumanschauung nicht durch die Natur des Geistes ursprünglich gegeben, so wäre die Anwendung der Geometrie in der Physik unsicher; denn man könnte immer Zweifel erheben, ob diese, von der Erfahrung entlehnte Anschauung mit der Wirklichkeit genau übereinstimme, indem etwa notwendige Determinationen bei der Abstraktion fortgelassen seien*); wie es wirklich einigen in den Sinn gekommen ist."

Ich habe diese Stellen aus der Dissertation hergesetzt, weil sie sehr bestimmt Inhalt und Richtung der neuen Gedankenbildung angeben. In der Kritik kommt der Gedanke der transscendentalen Deduktion mit ihrem Ziel, die gegenständliche Gültigkeit der mathematischen Sätze darzutun, nicht rein heraus. Die Ursache ist einerseits, daß die eigentliche Deduktion durch den Schematismus des Systems aus der Ästhetik in die Analytik verlegt worden ist (unter dem Titel: „Axiome der Anschauung").

---

*) *Negatis forsitan (rerum), a quibus abstractum erat, determinationibus.* Die Heilung der Stelle durch Einschiebung von *rerum* — ich hatte sie in der 1. Auflage als verdorben, aber mir nicht heilbar bezeichnet — hat Prof. Falckenberg freundlichst angegeben. Sie scheint mir durchaus gelungen.

Andererseits, daß die Darlegung gehemmt wird durch die Einführung der neuen Formel: synthetisch *a priori*. Die „Gegenständlichkeit“ der geometrischen Urteile scheint hiernach schon durch die bloße Konstruktion des Begriffs in der reinen Anschauung gegeben, die Anwendung auf die Körperwelt ein für die Gültigkeit Zufälliges und Accessorisches. Daher der fortdauernde Streit darüber, ob es sich in der Ästhetik um die reine oder die angewendete Mathematik handle. Wäre man von der Dissertation ausgegangen, so hätte niemals ein Zweifel darüber entstehen können, daß es sich ursprünglich bei der neuen Konzeption in erster Linie um den Beweis dafür handelte, daß die mathematischen Sätze ohne Verlust ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit auch von empirisch gegebenen Größen gelten. Auch in der Kr. d. r. V. handelt es sich wesentlich hierum, wie es die Deduktion der „Axiome der Anschauung“ und wieder die Ausführung in den „metaph. Anfangsgründen“ (IV. 397) deutlich zeigt. Nur die „Prolegomena“ haben den Gedanken stärker verwischt: in der reinen Mathematik sind synthetische Urteile *a priori* dadurch möglich, dass wir ihren Gegenstand in der reinen Anschauung darstellen können. Und nun wird auch das Verhältnis zwischen Beweisgrund und Beweisziel beinahe umgekehrt: nicht die Idealität von Raum und Zeit Grund der Möglichkeit der Gegenständlichkeit der mathematischen Erkenntnis, sondern die Gewißheit und Wirklichkeit der Mathematik Beweisgrund für die Idealität von Raum und Zeit, wenigstens insofern, daß sie allein unter dieser Voraussetzung begriffen werden kann.

Fassen wir die Betrachtung der Ästhetik zusammen, so können wir sie auch so formulieren. In unserer sinnlichen Erkenntnis treten zwei Elemente deutlich erkennbar auseinander: ein notwendiges und konstantes und ein zufälliges und variables, jenes gleichsam die bleibende Form, dieses der wechselnde Inhalt. Die gleichbleibende Form ist Raum und Zeit, ihr wechselnder Inhalt die Körper mit

ihren unendlichen Verschiedenheiten, Bewegungen und Veränderungen. Raum und Zeit zeigen sich als durchaus konstant und innerlich homogen, alle Räume und Zeiten sind völlig gleichartig; zugleich zeigen sie sich als Einheiten im strengsten Sinn: es gibt nur einen Raum und eine Zeit, die vielen Räume und Zeiten sind nur zufällige Abteilungen des einen einheitlichen und sich selbst gleichen Raumes und so der Zeit. Und zwar sind das denknotwendige Bestimmungen, wir können nicht mehrere Räume oder Zeiten, die nicht ein notwendiges Ganzes bildeten, denken; und ebenso wenig können wir den Raum und die Zeit anders als innerlich durchaus homogen denken: wir sind gewiß, daß alle Verschiedenheiten im Verhalten und in den Bewegungen der Körper nicht durch die besondere Beschaffenheit der Räume und Zeiten, worin sie sich befinden, sondern allein durch die Verschiedenheit der Dinge erklärt werden können.

Wie ist diese Tatsache der notwendigen Einheit und Homogeneität des Raumes und der Zeit zu erklären? Kant sagt: dadurch, daß wir annehmen, Raum und Zeit sind vom Subjekt durch ihm ursprünglich eigene gesetzmäßige Funktionen konstruiert. Wären Zeit und Raum durch Erfahrung gegeben und aus ihr abstrahiert, dann wäre nicht einzusehen, warum es nicht mehrere und innerlich verschiedene Räume und Zeiten, so gut als viele Körper mit verschiedener Qualität, geben sollte. Die Affektionen sind als solche zufällig und vereinzelt; aus ihnen kann also die notwendige Einheit und Gleichförmigkeit nicht stammen. — Der Gewinn aber aus der Annahme dieser Auffassung ist ein dreifacher: 1) Wir erreichen dadurch die erkenntnistheoretische Möglichkeit, alle Dinge in Raum und Zeit als unterworfen den allgemeinen Gesetzen, die sich aus der Natur von Raum und Zeit ergeben, anzusehen, oder die notwendige Substruktion für die mathematische Physik als eines Systems allgemeiner und notwendiger Sätze mit gegenständlicher Gültigkeit. 2) Wir entgehen den ab-

surden Fragen, in welche eine Metaphysik fällt, die Raum und Zeit als absolut seiende Wirklichkeiten ansieht: sind sie begrenzt oder unbegrenzt? gibt es leere Räume und Zeiten? und worin besteht ihr Wesen? was macht, daß da, wo leere Zeit oder leerer Raum ist, nicht nichts ist? 3) Wir gewinnen damit die Möglichkeit einer idealistischen Metaphysik. Die Vernunft wird in Freiheit gesetzt, sich die Wirklichkeit als Ideenwelt, frei von den Schranken des Raumes und der Zeit, zu konstruieren; der *mundus sensibilis* sinkt herab zu einer zufälligen, obzwar für uns Menschen notwendigen, Ansicht von der Wirklichkeit. Raum und Zeit sind gleichsam die platonische Höhle, worin die Intelligenz des sinnlich vorstellenden Menschen eingeschlossen ist. Durch die Erkenntnis der „Idealität“ oder Subjektivität von Raum und Zeit erreicht die Vernunft zwar noch nicht die Möglichkeit des Heraustretens aus der Höhle, aber doch das klare Bewußtsein der Situation. Sie übersieht die Lage und mag einmal Mittel finden, ans Tageslicht der intelligiblen Welt herauszutreten, wenn nicht durch spekulative Begriffe, so durch praktische Ideen geleitet.

Eine kritische Stellungnahme zu den in der transscendentalen Ästhetik entwickelten Ansichten müßte meines Erachtens durch folgende Punkte umschrieben sein.

1. Kant hat recht, daß Raum und Zeit als Auffassungsfunktionen vom Subjekt hervorgebracht, nicht aber von draußen „durch Erfahrung“ aufgenommen sind.

2. Er hat ebenso recht, daß die Annahme: Raum und Zeit hätten außerhalb des Subjekts und seiner sinnlichen Auffassung absolute Existenz, grundlos und undurchführbar ist.

3. Dagegen können wir uns nicht der Vorstellung erwehren, daß diese Auffassungsfunktionen des Subjekts mit Beziehung auf eine transsubjektive Wirklichkeit gebildet sind.

4. Und darum ist die absolute Gültigkeit der Eigenschaften des mathematischen Raumes und der Zeit für alle

möglichen Erscheinungen nicht denknotwendig; es ist denkbar, daß das Subjekt in anderer Umgebung andere Auffassungsfunktionen hervorbringen würde.

5. Die transscendentale Analytik.

In dem zweiten Hauptteil der Kritik folgt auf die Lehre von der Sinnlichkeit die Lehre vom Verstand. Sie enthält die Theorie des wissenschaftlichen Erkennens, sofern es auf Verstandesfunktionen beruht, die Erkenntnis *a priori* möglich machen. In ihrer Anlage entspricht die Analytik der Ästhetik, nur daß hier die eigentliche Absicht der Untersuchung, die transscendentale Deduktion, viel entschiedener hervortritt. Das Problem kann man so formulieren. In der Erkenntnis der gegenständlichen Welt treten außer den räumlichen und zeitlichen Beziehungen noch andere formale Elemente hervor, die bei aller Verschiedenheit des Inhalts überall dieselben bleiben: so die Form des Dinges mit Eigenschaften und Tätigkeiten, so die allgemeine Gesetzmäßigkeit in den Beziehungen der Dinge, Kausalität und Wechselwirkung. Die Aufgabe ist nun, hier wie in der Ästhetik, 1) diese Elemente in systematischer Vollständigkeit darzustellen und ihre Apriorität („Idealität" im Sprachgebrauch der Ästhetik) darzutun; 2) zu zeigen, daß durch sie gegenständliche Erkenntnis *a priori* möglich ist. So haben wir auch hier eine metaphysische und eine transscendentale Deduktion.

Der Darlegung dieser beiden Stücke schicke ich eine allgemeine Bemerkung voraus. Die Analytik ist ohne Zweifel das schwierigste und dunkelste Stück der Kritik. Ihr gegenüber sind die Ästhetik und die Dialektik klar und faßlich. Kant weiß es selbst, er sucht die Ursache in der Schwierigkeit des Problemes. Ohne Zweifel hat hier der Verstand mit den letzten und schwierigsten Fragen zu ringen. Aber der Hauptgrund der Dunkelheit scheint mir doch in einem Anderen zu liegen, das ist eine gewisse Unentschiedenheit des Kantischen Denkens selbst.

Schopenhauer hat in seiner Kritik der kantischen Philosophie als den eigentlichen Grund der Schwierigkeit bezeichnet, daß das Verhältnis des Verstandes zur Anschauung nicht klar gefaßt sei. In der Tat kann man ihn hierin finden. Wie verhält sich der Verstand zur Ordnung der Erscheinungen in Raum und Zeit? Im besonderen: findet er die Ordnung in der Zeitfolge als gegebene vor, oder bringt er sie erst durch seine synthetischen Funktionen in die Empfindungen, die der Sinnlichkeit als ein bloß chaotisches Gewühl gegeben sind, hinein? Anders ausgedrückt: sind die empirischen Gegenstände der Anschauung gegeben, oder werden sie erst durch die Tätigkeit des Verstandes hervorgebracht?

Kant gibt auf diese Frage keine runde und reine Antwort, oder vielmehr, er antwortet mit ja und nein. Die Analytik ist angelegt auf eine Beweisführung, die das Letztere voraussetzt: die Gegenstände werden nicht gegeben, sondern, der Form nach, durch die synthetischen Funktionen des Verstandes gemacht und eben darum sind sie *a priori* erkennbar. Das wäre eine rein rationalistische Lösung des Problems: indem der Verstand mit seiner immanenten Gesetzmäßigkeit zu dem Chaos der Empfindungen hinzutritt, bringt er die Erfahrungswelt oder die Natur hervor, eine einheitliche Welt, bestehend in einer Vielheit beharrlicher Dinge im Raum, deren Betätigungen in der Zeit in gesetzmäßigen Beziehungen zu einander stehen. Die Ästhetik widerspricht dem nicht, wenn wir nur Raum und Zeit nicht als ruhende Formen, sondern als Funktionen der Anordnung auffassen, wie es Kant doch will, und dann aus der Analytik hinzufügen: der Verstand bestimmt diese Funktionen gemäß seiner Gesetzmäßigkeit in ihrer Ausübung. Dann geht alle Einheit in der empirischen Welt von dem einen obersten Einheitsprinzip aus: der transscendentalen Einheit der Apperzeption; der Verstand ist das Vermögen, alles gegebene Mannigfaltige in die Einheit der gesetzmäßig geordneten Erscheinungswelt zu

bringen, die ihren letzten Einheitspunkt in der notwendigen Einheit des Bewußtseins hat.

Aber nun bricht in diese in sich einstimmige Anschauung überall eine andere widersprechende herein, die empiristische, wenn man sie so nennen will: Gegenstände und Kräfte, Zeitfolge und Raumordnung sind gegeben; sie werden nicht durch die spontane Tätigkeit des Verstandes gemacht, sondern müssen „durch Erfahrung" gegeben werden. Es ist dieselbe Schwierigkeit, die uns oben (s. S. 146) im Begriff der synthetischen Urteile *a posteriori* begegnete, die uns unten in der transscendentalen Deduktion wieder begegnen wird. Was Kant hierüber hinweghilft, das ist wohl hauptsächlich die dogmatische Form seiner an der Hand des Schematismus sich fortbewegenden Untersuchung. Nachdem er 1770 die große Entdeckung gemacht hatte, die dann in die Kritik unverändert übernommen wird, daß „reine Anschauungen" gegenständliche Gültigkeit haben können, wirft er die Frage auf: können auch „reine Verstandesbegriffe" gegenständliche Gültigkeit haben? Und er findet die Möglichkeit für die Bejahung der Frage nach demselben Schema: wenn sie Bedingungen sind, unter denen Gegenstände, wie dort allein angeschaut, so hier allein gedacht werden können. Bei dieser schematischen Lösung bleibt er stehen, es kommt nicht zu einer genetischen Untersuchung. In der ersten Auflage macht er noch in der „psychologischen" Deduktion, einen Anlauf zu solcher Untersuchung; in der zweiten weist er sie ab: wir haben es hier bloß mit einer „transscendentalen", nicht mit einer „psychologischen" Untersuchung zu tun. Das magische Wort „transscendental" befreit von einer konkret-sachlichen Untersuchung, welchen Dienst es den Kantianern bis auf diesen Tag zu leisten fortfährt.

1. Die Analytik der Begriffe und die transscendentale Deduktion.

Nach dem oben beschriebenen Schema der formalen Logik ist die Analytik in zwei Bücher geteilt; das erste handelt von den Begriffen, das zweite von den Grundsätzen, sollte heißen den Urteilen, wozu dann die Dialektik als die Lehre von den Schlüssen kommt. Daß die Analytik durch diese Einteilung an Klarheit gewonnen habe, wird niemand behaupten. Worum es sich eigentlich handelt, das ist die apriorische und zugleich objektive Gültigkeit von Urteilen, nämlich gewisser allgemeinster Sätze der Naturwissenschaft. Die Einführung der „reinen Verstandesbegriffe“ unter dem Titel der „Kategorien“ ist geeignet, die Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Problem abzulenken, und das Verständnis der Deduktion zu erschweren. Offenbar ist es die Anhänglichkeit an die alte rationalistische Ontologie mit ihren fertigen, festen Begriffen: Substanz-Inhaerenz, Ursach-Wirkung, Möglichkeit-Wirklichkeit-Notwendigkeit, die zu dieser Schematisierung anleitete. Die Vorlesungen über die Metaphysik des „trefflichen Analysten“ Baumgarten führten zur „Analysis“ dieser Begriffe, und hieran hat sich dann die „Analytik“ in der neuen Bedeutung angelehnt, die Ausführung der Analysis freilich einem künftigen System der reinen Vernunft überlassend.

Wir wenden uns nun zu den beiden Stücken der Aufgabe, den beiden Deduktionen.

Die metaphysische Deduktion der Verstandesbegriffe wird nicht unter diesem ihrem technischen Namen als Überschrift eingeführt, (er wird erst später, § 26 Anfang, gelegentlich gebraucht,) sondern unter dem schrecklichen Titel: „des transscendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe erster, zweiter und dritter Abschnitt“, fast als ob es der Autor darauf anlegte, den Leser zu verwirren. Der Sinn der Sache ist dieser. Wenn wir von den Gegenständen erstens allen empirischen Inhalt, zweitens die reinen Formen der Anschauung, Räum-

lichkeit und Zeitlichkeit, absondern, dann bleibt noch ein Rest, das Schema gleichsam ihrer Denkbarkeit: Ding und Eigenschaft, Kraft und Wirkung, Wirklichkeit und Möglichkeit u. s. w. Es handelt sich darum, sich dieser Elemente in systematischer Vollständigkeit zu versichern, was natürlich bei den Anschauungsformen ebenso notwendig gewesen wäre, hier aber gar nicht gefordert wird: Raum und Zeit werden ohne weiteres als die beiden einzig möglichen Formen angenommen. Kant erreicht dies, indem er den Spuren der formalen Logik nachgeht. Diese sucht alle formalen Unterschiede der Urteile zu ermitteln. Das Urteilen ist die eigentliche Funktion des Verstandes. Also kann man die Grundformen der Verstandestätigkeit vollständig aus der formalen Logik entnehmen. Auf diese Weise gewinnt er, indem er das Schema der formalen Unterschiede der Urteile, das die Logik aufstellt, ein wenig ergänzt und adaptiert, die berühmte „Tafel“ der zwölf Kategorien, von der er in der Folge nicht müde wird, die apriorische Topik für jede mögliche wissenschaftliche Untersuchung abzuschreiben.

Es hat kein Interesse, auf die Künsteleien, womit das Schema der vier Örter: Quantität, Qualität, Relation, Modalität, mit je drei Kategorien erfüllt wird, im einzelnen einzugehen. Adickes hat den Versuch gemacht, in den Lehrbüchern der Logik die Vorlagen und die Veränderungen, die Kant damit vorgenommen hat, nachzuweisen (Kants Systematik, S. 32 ff.). Schopenhauer hat darüber das Urteil: bis auf eine, die Kategorie der Kausalität, seien die zwölf Kategorien blinde Fenster. Ich würde noch eine ausnehmen, die Kategorie der Substanzialität. In der Tat sind es diese beiden, die Kant, wenn er Beispiele der Kategorien braucht, regelmäßig anführt. Dem Versuch, in die übrigen einen Sinn hineinzubringen, werden wir in der systematischen Vorstellung der Grundsätze noch begegnen. Übrigens könnte man auch die Frage erheben, ob Kant nicht andererseits logische Formen, die wirklich ontolo-

gische Gültigkeit in Anspruch nehmen, ausgelassen habe. Laas (Analogien S. 34 ff.) wirft die Frage auf hinsichtlich des Satzes vom Widerspruch, der regelmäßig auch als ontologisch gültiger Satz formuliert wird. Und wo bleiben Gleichheit, Verschiedenheit, Ähnlichkeit? Merkwürdig genug ist auch, daß die eigentliche Form des begrifflichen Denkens, die systematische Über- und Unterordnung, gar nicht verwendet wird. Sie taucht erst in der Methodenlehre auf. Man kann überhaupt sagen: in Kants Theorie der Erkenntnis kommt das begriffliche Denken mit seiner Form, der Klassifikation, zu kurz; er sieht nur auf die Einordnung in den anschaulichen, räumlich-zeitlichen Zusammenhang, nicht auf die Einordnung in das begriffliche System.*)

Wir wenden uns zur transscendentalen Deduktion, dem Schwersten, nach Kants eigener Aussage, was jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen worden. Das Demonstrandum ist also: die reinen Verstandesbegriffe haben objektive Gültigkeit dadurch, daß sie Bestimmungen aller Gegenstände möglicher Erfahrung sind; oder mit anderer Formel: die Gesetze der Verstandestätigkeit sind zugleich Naturgesetze. Man kann auch sagen: die logischen Kategorien sind zugleich ontologische Kategorien, nämlich für die Erscheinungswelt, womit denn auch auf die aus diesem Gedanken hervorgewachsene Hegelsche Gleichsetzung von Logik und Metaphysik hingewiesen wäre.**)

*) Mannigfaltige Ansätze zum Entwurf des Kategorienschemas bei Erdmann, Reflexionen II, S. 149 ff. Hier kommt auch die logische Subordination vor (Nr. 483 u. ö.).

**) Kant verwendet in der Kritik nicht die Bezeichnung der Ontologie: „Der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori zu geben, muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des Verstandes Platz machen“ (III, 215). Daß die Analytik den Ort der alten Ontologie einnimmt und ihr Inhalt von ihm auch unter diesem Titel in den Vorlesungen vorgetragen wurde, zeigen die von

Die Beweisführung beruht auf zwei Stücken: 1) Alle Verbindung des Mannigfaltigen der Empfindung stammt aus der spontanen Tätigkeit des Subjekts; das Vermögen dieser spontanen Verbindung heißt Verstand. 2) Durch die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit in der Erfahrung bringt der Verstand die objektive Wirklichkeit oder die Natur als Einheit von Objekten allererst hervor. Schluß: also sind die Funktionen des Verstandes konstitutiv für die objektive Wirklichkeit; oder: die Formeln, welche die Tätigkeit des Verstandes aussprechen, sind zugleich objektiv gültige Naturgesetze.

Wiederholt nimmt Kant bei der Beweisführung eine Disjunktion zum Ausgangspunkt. Objektive Gültigkeit kann Begriffen nur dann mit Zuversicht beigelegt werden, wenn entweder diese Begriffe sich nach den Gegenständen, oder umgekehrt die Gegenstände sich nach den Begriffen richten. Eine dritte Möglichkeit, das zufällige Zusammentreffen eines Begriffssystems, das der Verstand spontan hervorbringt, mit der inneren Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit selbst, das „Präformationssystem" oder System der prästabilierten Harmonie von Denken und Sein, wird als willkürliche Annahme abgelehnt. Aber auch die erste Möglichkeit kann nicht gelten. Stammte alle objektive Gültigkeit von Begriffen daher, daß diese sich nach den Gegenständen richteten, dann gäbe es nur empirische Regeln. Solche aber könnten niemals Allgemeinheit und Notwendigkeit ergeben, alle Naturgesetze, auch die allgemeinsten, wie das Kausalgesetz, wären dann bloß präsumtiv allgemeingültige Regeln; es gäbe dann überhaupt keinen festen Punkt in der Wissenschaft von der Wirklichkeit. Der konsequent durchgeführte Empirismus ist Skeptizismus. Da dieser unmöglich ist, so bleibt nur die zweite Alternative: die Gegen-

Pölitz herausgegebenen Vorlesungen (S. 20 ff.). Womit zu vergleichen die Andeutungen über die zu schreibende Metaphysik in Briefen an Jacob und Beck (Briefwechsel X 471, XI 300). S. auch Erdmann, Reflexionen II Nr. 159, 1170.

stände richten sich nach den Begriffen, oder: der Verstand lernt die Naturgesetze nicht aus der Erfahrung kennen, sondern er schreibt sie der Natur vor.

Man kann die Sache so fassen. Gäbe es keinen Verstand, so gäbe es für uns auch keine Natur, sondern nur ein „Gewühl von Empfindungen“, eine Vielheit beziehungsloser und isolierter Eindrücke der Sinne. Daß wir die Wirklichkeit als eine einheitliche, von Gesetzen beherrschte Vielheit dauernder Dinge, als ein kosmisches System anschauen, das ist eine Folge nicht der Konstitution der Wirklichkeit an sich, sie mag nun eine einheitliche und gesetzmäßige sein oder nicht, denn die Wirklichkeit an sich mit ihrer Gesetzmäßigkeit wandert nicht in unsere Vorstellung über; es ist auch nicht eine Folge unserer Sinnlichkeit, die vielmehr uns lauter vereinzelte Elemente in jeder beliebigen Ordnung oder Unordnung zuführt; es ist vielmehr die Wirksamkeit des Verstandes, der seine Einheit und Gesetzmäßigkeit in die gegebenen Wahrnehmungselemente hineinträgt und dadurch die einheitliche Erfahrungswelt hervorbringt.

Auf die mannigfachen Variationen, in denen Kant, mit ermüdenden Wiederholungen, diesen Gedanken vorträgt, will ich nicht weiter eingehen. Ich füge nur die Bemerkung hinzu, daß der Gedanke selbst in seiner Allgemeinheit ein durchaus berechtigter ist. Ohne Zweifel ist die Natur, wie wir sie anschauen und denken, als ein System einheitlicher, permanenter, in Wechselwirkung mit einander stehender Dinge, nicht durch die Sinne in unser Bewußtsein hineingekommen, sondern durch die Tätigkeit des Verstandes hervorgebracht worden. Die Sinne führen uns vereinzelte Bruchstücke von Wahrnehmungen zu, nicht anders als den Tieren; aus ihnen macht der nachdenkende und nachforschende, ordnende und ergänzende Verstand das gesetzmäßige System, das wir Natur nennen. Freilich, so würden wir den Gedanken ausführen, nicht der Verstand des Individuums, sondern die intellektuelle Arbeit der in der Ge-

schichte zur Einheit zusammengeschlossenen Menschheit. Durch sie ist zuerst in der Sprache ein primitives Begriffssystem hervorgebracht worden, worin die Wirklichkeit als einheitliches System von Dingen, Kräften oder Eigenschaften und Betätigungen dargestellt ist; und dieses Begriffssystem ist dann durch die Arbeit der Philosophie und Wissenschaft im Verlauf der Jahrtausende immer mehr verfeinert und ausgebaut worden bis zu seiner gegenwärtigen Gestalt, die nicht die letzte sein wird, wodurch der Geist die Natur bestimmt.

Ich komme nun auf zwei Punkte, die beide schon am Eingang berührt wurden, mit einer Bemerkung zurück. Der erste ist die von Kant selbst so bezeichnete psychologische und subjektive Deduktion, im Unterschied von der metaphysischen und transscendentalen. Es ist der Versuch, den Hergang der Bestimmung der sinnlichen Anschauung durch den Verstand zu beschreiben oder die „subjektiven Quellen“, welche den Verstand und seine Wirksamkeit möglich machen, aufzuzeigen. Die erste Auflage bietet eine eingehende Behandlung dieses Punktes; sie bildet den Hauptinhalt des zweiten Abschnitts, die Lehre von der dreifachen Synthesis: der Synthesis der Apprehension in der Anschauung, der Reproduktion in der Einbildung, der Rekognition im Begriff. Die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen der Wahrnehmung, welche das Wesen der Erfahrungserkenntnis ausmacht, setzt voraus: 1) Zusammenfassung vieler Empfindungselemente zu einer einheitlichen Anschauung in Raum und Zeit; diese ist nur möglich durch Spontaneität, also durch die apriorische Funktion des in die Zeit und den Raum setzens der Elemente in Form der Reihenbildung. 2) Diese Funktion setzt wieder voraus die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft, d. h. die Fähigkeit, die Elemente und ihre Zusammenhänge festzuhalten und als dieselben wieder zu erkennen; ohne diese Fähigkeit wäre keine Zusammenfassung des Mannigfaltigen zu dauernden Einheiten möglich.

3) Die letzte Voraussetzung ist die begriffliche Fassung dieser Einheit des Mannigfaltigen als Bestimmungen eines einheitlichen Gegenstandes. Erst damit haben wir eigentliche oder objektive Erkenntnis, daß wir die vielen Elemente als Seiten oder Tätigkeiten desselben und eines Objekts auffassen. Dieser einheitliche Gegenstand, der Träger des Mannigfaltigen, ist nicht etwas inhaltlich Bestimmtes; es ist ein bloßes x, das Gegenbild der formalen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen. Und so ist also diese Einheit des Selbstbewußtseins die erste und absolute Bedingung aller gegenständlichen Erkenntnis. Wo kein eigentliches Selbstbewußtsein, kein Ichbewußtsein, da ist auch keine einheitliche Welt, keine objektive Weltvorstellung möglich. Selbst- und Weltbewußtsein, Ich und Nichtich, sind Korrelate. Dem Tier fehlt beides miteinander, das Ichbewußtsein und das objektive Weltbewußtsein; es stellt sich nicht als Subjekt der Welt als einer Einheit von Dingen gegenüber; es kommt bei ihm nicht zur Ablösung des Selbst und andererseits der Objekte von dem Empfindungs- und Wahrnehmungsprozeß, zur Verdinglichung der Empfindungen in Erscheinungen; es bleibt bei der bloßen Sensation.

Ein Beispiel mag die Sache erläutern. Dem Auge, das sich gegen den abendlichen Himmel richtet, ist eine Lichtempfindung gegeben. Diese hat das Tier so gut als der Mensch; aber bei ihm ist sie alles; der Mensch geht über die gegebene Empfindung hinaus zur Konstruktion dieses Schimmers als des Leuchtens eines kosmischen Körpers, des Planeten Venus. Er apprehendiert zunächst wiederholte Empfindungen als dasselbe Leuchten. Er faßt sodann, mit der reproduktiven Einbildungskraft, das jetzige Leuchten an diesem und das vorhergehende Leuchten an einem anderen Orte des Himmels zur Einheit zusammen und konstruiert sie als Bewegung eines leuchtenden Objektes in Raum und Zeit. Er bestimmt endlich den Gegenstand, von dem das Licht ausgeht, begrifflich als einen

kosmischen Körper von solcher Größe, Gestalt, Entfernung, Bewegung. Alles das beruht auf spontaner Tätigkeit der Intelligenz, nicht auf passiver Rezeptivität; ist es Erfahrung, so ist also Erfahrung wesentlich das Werk des Verstandes, nicht der Sinne, wie der sensualistische Empirismus meint.

In der Deduktion der zweiten Auflage ist diese Erörterung, wie Kant selbst in der Vorrede bemerkt, in Wegfall gekommen, weil sie nicht unentbehrlich sei und das Buch sonst zu voluminös geworden wäre. Da diese Sorge ihn sonst nicht drückt, (manche Wiederholung und manche lange systematologische Betrachtung könnte ohne Schaden fehlen,) so wird es erlaubt sein, zu vermuten, daß noch eine andere Ursache im Spiel war, ich denke, es war die Neigung, der etwas heiklen und mißverständlichen Erörterung über den „transscendentalen Gegenstand“ auszuweichen; sie mochte ihm selber jetzt als eine verfängliche Annäherung an den „guten Berkeley“ vorkommen, mit dem er (in der ersten Rezension der Kritik von Garve-Feder) sehr zu seinem Verdruß war zusammengestellt worden. Auch die innere Unentschiedenheit über die Grenzen der Wirksamkeit des Verstandes in Bestimmung der Sinnlichkeit mochte ihm drückend sein. So ließ er jene Betrachtung ganz bei Seite und zog die psychologische Deduktion in den §§ 24 und 25 in den Begriff der „produktiven Einbildungskraft“ zusammen. Diese übernimmt hier die Vermittlung zwischen Verstand und Sinnlichkeit, die in der ersten Auflage durch die dreifache Synthesis geschah. Sie besagt, daß jede Anschauung durch konstruktive Tätigkeit hervorgebracht wird: ich kann keine Linie vorstellen, ohne sie in der reinen Anschauung zu ziehen, ich kann einen Kreis oder Würfel nicht vorstellen, als indem ich ihn konstruiere; so kann ich auch keinen Zeitlauf vorstellen, als indem ich ihn unter dem Schema der Bewegung eines Punktes konstruiere. Stammt nun alle Spontaneität aus dem Verstand, so können wir also sagen: der Verstand erweist sich überall schon in der An-

schauung selbst tätig, alle Anschauung enthält neben dem sensualen einen intellektualen Faktor. Und damit hat sie das Moment an sich, wodurch sie zur Einfügung in einen gesetzmäßigen Naturzusammenhang geschickt wird; Kant nennt es die Affinität der Erscheinungen, welche die Voraussetzung für die Möglichkeit ist, sie unter Regeln zu bringen. Erscheinungen können nur darum unter Verstandesgesetze gebracht oder gedacht werden, weil der Verstand schon in der sinnlichen Wahrnehmung selbst formgebend tätig ist.*)

*) Um den Leser, der sich in das Labyrinth der Vorstellungen Kants über das Verhältnis der Spontaneität oder des Verstandes zur Rezeptivität oder der Sinnlichkeit verwickelt sieht, zwar nicht einen Ariadnefaden, doch aber einen Trost zu geben, setze ich eine Stelle aus einem Brief Kants an Beck vom 1. Juli 1794 hierher (Briefw. II, 496). „Die Zusammensetzung können wir nicht als gegeben wahrnehmen, sondern wir müssen sie selbst machen, wir müssen zusammensetzen, wenn wir uns etwas als zusammengesetzt vorstellen sollen (selbst den Raum und die Zeit). In Ansehung dieser Zusammensetzung nur können wir uns einander mitteilen. Die Auffassung *(apprehensio)* des mannigfaltigen Gegebenen und die Aufnehmung in die Einheit des Bewußtseins desselben *(apperceptio)* ist nun mit der Vorstellung eines Zusammengesetzten (d. i. nur durch Zusammensetzung möglichen) einerlei, wenn die Synthesis meiner Vorstellung in der Auffassung, und die Analysis derselben, sofern sie begrifflich ist, eine und dieselbe Vorstellung geben (einander wechselseitig hervorbringen), welche Übereinstimmung, da sie weder in der Vorstellung allein, noch im Bewußtsein allein liegt, dennoch aber für jedermann gültig *(communicabel)* ist, auf etwas für jedermann Gültiges, von den Subjekten Unterschiedenes, d. i. auf ein Objekt bezogen wird.“

„Ich bemerke, indem ich dieses hinschreibe, daß ich mich nicht einmal selbst hinreichend verstehe, und werde Ihnen Glück wünschen, wenn Sie diese einfachen dünnen Fäden unseres Erkenntnisvermögens in genugsam hellem Licht darstellen können. Für mich sind so überfeine Spaltungen der Fäden nicht mehr: selbst Herrn Prof. Reinholds seine kann ich mir nicht hinreichend klar machen.“

Nach Adickes (in seinen Kantstudien) hat Vaihinger (in: Philos. Abhandl., Gedenkschrift für R. Haym 1902) den Versuch gemacht,

Der zweite Punkt, auf den ich noch mit einem Wort eingehe, hängt hiermit zusammen; es ist der schon erwähnte Bruch in der transscendentalen Deduktion. Er muß jedem aufmerksamen Leser auffallen. Er findet sich in beiden Darstellungen. In der zweiten Auflage heißt es am Schlusse der Deduktion (§ 27 Schluß): „Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, heruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen *a priori* Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich dazu kommen, um die letzteren kennen zu lernen.“ Und ähnlich am Schluß der Deduktion in der ersten Auflage: „Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten“, aber sie sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes. Und dasselbe kehrt wieder bei den Deduktionen der einzelnen Kategorien oder den Grundsätzen: das Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz ist *a priori*, aber um den Begriff anwenden zu können, „müssen wir die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen“; das Gesetz der Kausalität ist *a priori;* aber der Fall der Anwendung muß wieder durch Beobachtung der regelmäßigen Zeitfolge in der Erfahrung gegeben sein.

Damit bricht die ganze Beweisführung mitten entzwei. Sie ruht auf der Voraussetzung, womit § 15 anhob: „alle Verbindung, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder der Begriffe, und an der ersteren

---

die Deduktion in ihre selbständigen Teile aufzulösen, gleichsam die „losen Blätter“ mit verschiedenen Gedankenansätzen, aus denen sie entstanden ist, wiederherzustellen. Er gibt Kant recht, daß er in der 2. Auflage die Deduktion durch die Ausscheidung der „subjektiven Deduktion“ fester geschürzt habe.

der sinnlichen oder der nicht sinnlichen Anschauung sein, ist eine Verstandeshandlung". „Verbindung liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht durch Wahrnehmung entlehnt werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes". — Woher nun auf einmal „empirisch bestimmte" Erscheinungen, deren Gesetzmäßigkeit kennen zu lernen „Erfahrung" hinzukommen muß? Können aus „Erfahrung" Gesetze entnommen werden, deren Quelle nicht der Verstand ist? Dann gäbe es also Verbindungen der Erscheinungen nach Regeln, die aus der Rezeptivität der Sinnlichkeit stammen. Ist aber das der Fall, kann Verbindung überhaupt aus der Sinnlichkeit kommen, kann das Gesetz der Gravitation aus der „Erfahrung" und nur aus der Erfahrung erkannt werden, warum denn nicht auch das Gesetz der Kausalität?

In der Tat, hier stehen zu bleiben, ist unmöglich. Man muß entweder weiter gehen zum reinen Rationalismus, der die ganze Physik für logisch konstruierbar und demonstrierbar hält, wie Spinoza; oder man muß den Empirismus rein durchführen, wie es, der Intention nach, Hume tut: alle Naturgesetze, alle Wahrheiten von Tatsachen (im Unterschied von logischen und mathematischen), auch die allgemeinsten, sind empirische Gesetze, freilich, so werden wir hinzufügen, nicht in dem Sinne, daß die Natur draußen sie den Sinnen imprimiert, wohl aber in dem Sinne, daß der Verstand sie im Hinblick auf die in der Wahrnehmung gegebenen Zusammenhänge in Raum und Zeit ausbildet und ihre Wahrheit an ihnen kontrolliert. Wie der Verstand in Galilei und Newton für die unendliche Mannigfaltigkeit der in Raum und Zeit gegebenen Fallbewegungen eine Formel gebildet hat, wodurch sie begriffen werden können, so hat er auch das Kausalgesetz nicht als ein absolut reines und starres Verstandesgesetz in die Welt gebracht, sondern es an den und für die in der Wahrnehmung gegebenen räumlich-zeitlichen Vorgänge gebildet. Und wie das Gesetz der Fall-

bewegungen, so ist auch das Kausalgesetz allmählich durch die langsam fortschreitende Arbeit des Verstandes entwickelt worden, bis es in dem Gesetz von der Erhaltung der Energie seine für die physische Welt angemessene Formel gefunden hat. Freilich ist mit der absoluten „Reinheit" auch die absolute Allgemeinheit und Notwendigkeit des Kausalgesetzes aufgegeben; es gibt dann überhaupt keinen Punkt, an dem nicht durch fortgesetzte Arbeit des Verstandes in der Konstruktion der Erscheinungen Veränderungen notwendig gemacht werden könnten. Auch das Kausalgesetz selbst wäre dann als „empirisch" begründetes Gesetz der Verbesserung durch verbesserte und erweiterte „Erfahrung" nicht absolut unzugänglich, so wenig als das Gravitationsgesetz. Aber wie dieses durch eine solche bloße Möglichkeit an Wert nicht verliert, so auch jenes nicht: es ist die Voraussetzung, womit wir an alle Erfahrung gehen, und die bloße Denkbarkeit, daß Erscheinungen möglich sind, die ihm nicht entsprechen, können wir ertragen, ohne Einbuße an Zuversicht zu unserer Erkenntnis zu erleiden.

Für welche Seite würde Kant, wenn er von der Unhaltbarkeit seines Standpunkts hätte überzeugt werden können, sich entschieden haben? Es ist schwer zu sagen. An die Möglichkeit einer rein logisch-demonstrativen Physik glaubte er entschieden nicht; und daß er von dem Wert der spekulativen, dialektischen Methode hätte eine bessere Meinung gewinnen sollen, als er sie über die ersten Proben, die er erlebte, ausgesprochen hat, erscheint bei seiner Auffassung von dem Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt ausgeschlossen. Andererseits ist die Überwindung der Zweifel Humes an der absoluten Allgemeinheit und Notwendigkeit des Kausalgesetzes ein Hauptstück seiner ganzen kritischen Unternehmung. Sie fallen lassen, hätte die Aufgebung seines richterlichen Standpunktes über den Parteien des Empirismus und Rationalismus bedeutet. Und so wird es eben dabei bleiben, daß Kant sich von der Unhaltbarkeit jener seiner Mittelstellung niemals hätte über-

zeugen können: die allgemeinsten Naturgesetze rein aus dem Verstand, „besondere“ Naturgesetze aus der „Erfahrung“, die dann mit ihrem doppelsinnigen Begriff den Spalt zudecken muß.

2. Die Analytik der Grundsätze.

Der allgemeinen Darstellung und Begründung der Behauptung, daß die Formen des Denkens für die Erscheinungswelt konstitutiv seien, folgt im zweiten Hauptstück die Darstellung und Begründung der „Grundsätze“ des reinen Verstandes im einzelnen. Die Durchsichtigkeit des Zusammenhangs gewinnt nicht dadurch, daß dieser Abschnitt als transscendentale Lehre vom Urteil eingeführt wird, und daß vom Verstande, als dem Vermögen der Regeln, die Urteilskraft als ein Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, abgespaltet wird.

Vorausgeschickt wird der Darstellung der Grundsätze das Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Seine Bedeutung ist eigentlich, die logischen Denkformen in der Gestalt, die sie als reale oder ontologische Kategorien der Erscheinungswelt annehmen, darzustellen. Auf gewisse Weise kann man sie als die verspätet nachgeholten Definitionen der reinen Verstandesbegriffe, aber in ihrer Gestalt als Bestimmungsstücke der anschaulichen Wirklichkeit, bezeichnen. Die Sache ist am deutlichsten bei den sogenannten Kategorien der Relation: Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung. Der rein logische Gehalt der Kategorie der Substantialität ist die Inhärens des Merkmals im Begriff; es erscheint dies Verhältnis sprachlich in der Beziehung von Subjekt und Prädikat: das Subjekt die rein logische Substanz, wozu sich das Prädikat als Inhärens verhält. Dieselbe Kategorie erscheint nun in der realen Erscheinungswelt als das Verhältnis der wechselnden Eigenschaft oder Tätigkeit zu dem beharrenden Ding. Das logische Verhältnis der Subsistierens und Inhärierens ist hier sensi-

fiziert zu einem Zeitverhältnis des Wechselnden zum Beharrenden. — Der logische Gehalt der Kategorie der Kausalität ist das Verhältnis von Grund und Folge; es stellt sich im Denken als Verhältnis logischer Abhängigkeit dar: wenn *A* ist, ist auch *B*, oder wenn das Urteil *A* gilt, gilt auch das Urteil *B*. Diese selbe Kategorie stellt sich in der realen Welt als die gesetzmäßige Aufeinanderfolge der Erscheinungen in der Zeit dar: allemal, wann *u* (die Ursache) oder eine Kombination von u, u_1, u_2, eintritt, tritt auch *w* (die Wirkung) ein. — Endlich, der logische Gehalt der Kategorie der Wechselwirkung ist die Beziehung der Glieder einer logischen Einteilung zu einander: die Artbegriffe bestimmen sich gegenseitig, indem sie den Umfang des Gattungsbegriffs erfüllen und unter sich teilen. In der realen Welt nimmt diese Kategorie die Gestalt der Wechselwirkung aller Teile eines Ganzen an, zuletzt die Gestalt der Wechselwirkung aller den Raum erfüllender Körper.

Die Schematisierung oder Sensifizierung der übrigen Kategorien ist weniger gelungen, was in der Natur dieser nur zwangsweise in die Kategorientafel hineingetragenen Begriffe liegt. Ich gehe darauf nicht ein, sondern füge nur noch das lateinische Schema aller dieser Bestimmungen hinzu, das Kant gegen Schluß des Abschnitts eingelegt hat, ohne es aber ganz auszuführen: ich meine die Worte, die in den alten Ausgaben so lauten: *numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon, — aeternitas, necessitas, phaenomena.* Wenn man die Fehler verbessert, und die Striche ausfüllt, so würden wir folgendes Schema von Definitionen der sensualisierten oder realisierten Kategorien haben: *numerus est quantitas phaenomenon, sensatio est realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum est substantia phaenomenon, successio regularis est causalitas phaenomenon, commercium physicum universale est influxus idealis universalis s. unio logica essentiarum phae-*

nomenon, existentia aliquo tempore est possibilitas phaenomenon, existentia certo ac determinato tempore est realitas phaenomenon, aeternitas s. sempiternitas est necessitas phaenomenon.

Wir hätten demnach, wie schon oben (S. 165) berührt wurde, eigentlich zwei Kategorientafeln, eine rein begriffliche und eine sensifizierte, eine rein logische und eine reale. Die Kategorien der letzteren haben objektive Gültigkeit für die Erscheinungswelt, wie steht es mit der Gültigkeit der andern? Nach dem Gedankengang der Analytik erhalten die Kategorien reale Bedeutung nur dadurch, daß sie, in die Form der Schemata eingehend, die Erscheinungen bestimmen; außerhalb der Erfahrungswelt, ohne gegebene Anschauungen, haben sie gar keine Bedeutung. Daneben geht aber ein anderer Gedanke einher: die reinen Formen des Denkens werden nicht eingeschränkt durch die Sinnlichkeit, sondern sie schränken vielmehr die Sinnlichkeit ein; die logischen Kategorien haben Gültigkeit für alle Dinge, die überhaupt Gegenstand des Denkens werden können, also auch für die Dinge an sich selbst. Und das ist der ältere und im Grunde stärkere Gedankengang; er ist herrschend in der Dissertation von 1770: der Verstand denkt durch seine rein logischen Begriffe die Dinge, wie sie an sich selbst sind. Die Formen unserer sinnlichen Anschauungen haben für die Wirklichkeit selbst keine Bedeutung, sie ist nicht in Raum und Zeit; wohl aber haben unsere logischen Denkformen transscendente Bedeutung: das Wirkliche kann nur so sein, wie es denkbar ist, was nicht möglich oder denklich ist, kann auch nicht wirklich sein. Kant hat an diesem Gedanken im Grunde immer festgehalten; die Kr. d. r. V. betont zwar, die Kategorien haben nur im Gebiet der Erfahrung die Bedeutung wirklicher Erkenntnis, Begriffe ohne Anschauung, (und uns ist nur sinnliche Anschauung möglich) sind leer. Aber tatsächlich behalten sie selbst in der Analytik die Stellung übergreifender Denkbestimmungen:

das Denken ist nicht beschränkt auf die Gegenstände in Raum und Zeit, und so die Kategorien nicht, wenn sie auch hier allein objektive Erkenntnis geben. Und in der Ästhetik und Dialektik werden die rein logischen Kategorien der Substanz und der Kausalität unbedenklich auf die Dinge an sich angewendet, dort um die Affektion des Ich zu bewirken, hier um dem Ich Kausalität nach Freiheit beizulegen.

Es hängt das Festhalten hieran offenbar auch mit Kants *metaphysischer* Ichlehre zusammen: das logische Wesen, Verstand und Vernunft, ist eigentlich das Ich an sich selbst; dagegen gehören Zeit und Raum bloß zur Sinnlichkeit, zur sinnlichen Vorstellung des Ich, die als Erscheinung abfallen kann (im Tode); dann bleibt das Ich als rein denkendes Wesen, als raum- und zeitloser, raum- und zeitlos denkender reiner Geist: ein Gedanke, der zwar nicht in der Anschauung realisierbar ist, aber dennoch ein wahrer und notwendiger Gedanke bleibt. —

Die systematische Darstellung der synthetischen Grundsätze folgt dem Schema der Kategorien, nicht ohne mannigfache Gewalttätigkeit. Unter den vier Titeln: Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulate des empirischen Denkens überhaupt, bringt sie einen sehr mannigfaltigen Inhalt von apriorischen Erkenntniselementen. Löst man die Sache aus dem Kategorienschema heraus, so kann man dem ersten Abschnitt (Axiome der Anschauung) die Überschrift geben: *Transscendentale Deduktion der Mathematik*; den beiden folgenden Abschnitten (Antizipation und Analogien) die Überschrift: *Transscendentale Deduktion der reinen Naturwissenschaft*; woran sich dann der vierte Abschnitt (Postulate) als eine allgemeine, gegen den *realistischen* Rationalismus und sein Produkt, den dogmatischen Spiritualismus, gerichtete Anmerkung anschließt. Das ist das Schema, wie es Kant selbst dem Vortrag der Prolegomenen zugrunde gelegt hat in den drei Fragen:

1) wie ist reine Mathematik? 2) wie ist reine Naturwissenschaft? 3) wie ist die Metaphysik möglich? Hier ist diese sachlich gerechtfertigte und durchsichtige Anordnung zu Gunsten der Kategorientafel unterdrückt.

Der erste Abschnitt (Axiome) enthält die Deduktion der angewendeten Mathematik. Ihr Prinzip ist der Satz: alle Erscheinungen sind extensive Größen. Alle Erscheinungen sind in Raum und Zeit, haben also, wie diese, die Extensität an sich, und mit der Extensität die abgeleiteten Bestimmungen: sie sind meßbar, teilbar, zählbar. Damit sind sie den Meß- und Zählkünsten zugänglich und unterworfen, d. h. Geometrie und Arithmetik sind auf die Erscheinungen anwendbar; was sie von dem Meßbaren und Zählbaren an sich, den reinen Raum- und Zahlbestimmungen, ausmachen, das gilt auch von allen Dingen, sofern sie in Raum und Zeit sind.

Der eigentliche Ort dieser Ausführung war die transscendentale Ästhetik; hier ist sie auch, unter dem Titel der transscendentalen Erörterung vom Raum und der Zeit, angedeutet; und die Anmerkungen zur Ästhetik geben manche Ausführung dazu. Warum ihre systematische Ausführung in die Analytik verlegt ist, dafür getraue ich mir eher eine Ursache, als einen Grund anzugeben: die Ursache mochte die Verlegenheit sein, für den Titel der Quantität in der Kategorientafel einen geeigneten Inhalt zu finden. Freilich ist auch dieser willkürlich hergenötigt; die Quantität = Extensität der Anschauungen hat mit der logischen „Quantität" der Urteile (Umfang der Sphäre des Begriffs) kaum etwas als den Namen gemein.

Der zweite Abschnitt (Antizipationen) enthält das erste Stück der Kantischen reinen Naturlehre: die transscendentale Begründung der dynamischen Theorie der Materie. Die herrschende Naturlehre ist mechanistisch; sie geht von der Voraussetzung aus: die Materie hat keine inneren Verschiedenheiten; sie ist, wie der leere Raum, worin sie ist, absolut gleichartig. Daher führt man denn

alle Unterschiede der Körper auf quantitative zurück, z. B. das verschiedene spezifische Gewicht der Körper auf die verschiedene Menge von letzten Teilen, die sich im gleichen Volumen finden; ein Kubikzentimeter Quecksilber enthält dreizehnmal so viel erfüllten Raum als ein gleiches Volumen Wasser. Dem gegenüber behauptet Kant: der Satz, „daß das Reale im Raum allerwärts einerlei sei und sich nur der extensiven Größe d. i. der Menge nach unterscheiden könne“, ist eine rein metaphysische Voraussetzung. Ihr kann man mit völlig gleichem Recht eine andere Auffassung entgegenstellen: die Materie erfüllt den Raum ohne Lücken, aber mit verschiedener Intensität; es gibt keinen leeren Raum, aber „das Reale hat bei derselben Quantität [statt: Qualität, wie im Text steht] seinen Grad (des Widerstandes oder Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner sein kann, ehe es [statt: sie] in das Leere übergeht und verschwindet.“

Zur Begründung dieser Behauptung aber weist er darauf hin, daß das „Reale“ im Raum das ist, was der Empfindung korrespondiert. Nun hat alle Empfindung außer der Extensität auch eine bestimmte Intensität, einen Grad; sie entsteht durch kontinuierliches Wachstum vom Nullpunkt bis zu der bestimmten Intensität. Also mag auch das Reale selbst oder die Materie nicht bloß Extensität (im Raum), sondern auch Intensität haben, und zwar eine verschiedene in verschiedenen, gleichwohl aber lückenlos erfüllten Räumen. Die Sache wird hier als bloß möglich hingestellt; die transscendentale Betrachtung setzt den Verstand gegenüber dem Dogmatismus der mechanistisch-materialistischen Physiker, jener Metaphysiker wider Willen, in Freiheit. Wir werden später sehen, wie Kant in der Naturphilosophie von dieser Freiheit Gebrauch macht.

Daß übrigens auch hier der Inhalt zum Schema der logischen Kategorien nur mit Mühe einige Beziehung gewinnt, ist ersichtlich genug. Hat die logische Funktion

der Bejahung und Verneinung schon zu den Begriffen der Wirklichkeit und Unwirklichkeit nur lose Beziehung, so wird vollends der Unterschied mechanistischer und dynamischer Konstruktion der Materie nur durch lockerste Assoziationsfäden: Realität — Empfindung — Materie, an jenen Ausgangspunkt geknüpft. Der Gedanke selbst, die dynamische Theorie der Materie, stand bei Kant, wie wir weiter unten sehen werden, längst fest, ehe er an eine transscendentale Deduktion aus den Kategorien der Qualität auch nur von Ferne dachte; und ebenso war der Ort der Qualität im Kategorienschema gegeben, ehe er wußte, was er für einen Inhalt hineintun sollte.

Der dritte Abschnitt (Analogien) ist der wichtigste; er bringt die Begründung der Grundgesetze der reinen Naturlehre, des Gesetzes der Substantialität, der Kausalität und der Wechselwirkung.

Das erste Grundgesetz der Physik ist der Satz: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert". Die Physiker, ja auch der gesunde Menschenverstand haben diesen Satz stets als gewisse Wahrheit vorausgesetzt. Aber worauf seine Wahrheit beruht, das haben sie nicht gefragt. Beruht sie auf Erfahrung? Offenbar nicht; niemand hat das Quantum der gesamten in der Welt vorhandenen Materie zu verschiedenen Zeiten abgewogen und die Gleichheit festgestellt. Beruht sie auf logischer Gewißheit? Ebenso wenig; der Satz: Materie entsteht und vergeht nicht, ist nicht analytisch, sondern synthetisch; das Urteil: ein Quantum Materie, das gestern existierte, existiert heute nicht mehr, enthält keinen logischen Widerspruch. Also muß der Satz, soll er anders überhaupt bewiesen werden, auf andere Art bewiesen werden. Kant bietet einen solchen Beweis an, nämlich einen „transscendentalen": ohne die Voraussetzung der Gültigkeit dieses Satzes ist keine „Erfahrung" möglich. Der Beweis geht so: Erfahrung ist ein Inbegriff

von Erscheinungen, die in gesetzmäßiger Verknüpfung in der Zeit stehen. Nun ist Bestimmung einer Erscheinung in der Zeit nur möglich, wenn es ein Beharrliches gibt, worauf aller Wechsel, als auf einem feststehenden Hintergrund, eingetragen wird. Wäre alles in absolutem Wechsel, so wäre es nicht möglich, den Wechsel selbst zu bestimmen: ohne das Beharrliche kein festes Zeitverhältnis der Simultaneität und der Succession. Nun ist die Zeit selbst nicht dieses Beharrliche; auch kann sie nicht wahrgenommen werden. Das absolut Beharrende ist vielmehr die Materie; und so ist also die Unveränderlichkeit des Quantums der Materie die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, mithin bewiesen, wie sie allein bewiesen werden kann.

Eine kritische Erörterung dieses Beweises würde etwa auf folgende Punkte den Blick richten. Ohne Zweifel setzt alle Zeitbestimmung ein Beharrendes voraus; der bewegliche Zeiger leistet nichts ohne ein feststehendes Zifferblatt, worüber er sich bewegt. Was ist für unsere wirklichen Zeitbestimmungen dieses Beharrende? Etwa das gleichbleibende Gewicht der Materie? Es scheint nicht; sondern vielmehr die gleichförmigen Bewegungen der himmlischen Körper; sie bilden das Zifferblatt, worauf wir alle Zeitbestimmungen eintragen. Dabei ist nicht notwendig, daß diese Bewegungen absolut konstant sind. Erweisen sich die Bewegungen des Planetensystems, an denen des Fixsternhimmels gemessen, als nicht absolut konstant, so werden sie dadurch nicht untauglich zur Zeitbestimmung der irdischen Vorgänge; es genügt hierfür ein relativ Beharrliches. Das letzte Beharrliche, an dem wir Veränderungen in der Zeit bestimmen, wird der Natur der Sache nach immer nur ein für uns absolut Beharrliches sein: ein Uhrzeiger, dessen Spitze hunderttausend Jahre brauchte, um den hunderttausendsten Teil eines Millimeters fortzuschreiten, stünde für uns still. Was aber die Beharrlichkeit der Materie anlangt, auf die wir auf diesem Wege überhaupt

nicht kämen, so würden die Physiker uns darüber vielleicht so bescheiden. Was sie auf ihre Behauptung geführt habe, das sei ohne Zweifel die Beobachtung, daß bei aller Veränderung des Orts, der Form, des Aggregatzustandes der Körper ihr Gewicht sich nicht verändere; wenn Wasser durch Verdunstung scheinbar verschwinde, so zeige sich der genaueren Betrachtung doch, daß es in Form von Dampf mit unvermindertem Gewicht vorhanden sei. Alle Erfahrungen von dieser Art seien nun in die eine Formel zusammengefaßt: die Masse der Materie bleibt konstant. Freilich sei das kein Satz, dessen Allgemeinheit und Notwendigkeit bewiesen sei oder eigentlich bewiesen werden könne; nicht logisch, aber auch nicht empirisch: schon darum nicht, weil zur Feststellung des Gleichbleibens des Gewichts vorher immer das Gleichbleiben des Gewichts der gebrauchten Gewichte festgestellt werden müßte, und so ins Unendliche. Die Formel sei also eine axiomatische Präsumtion, eine Art apriorischer Voraussetzung nach Anleitung aller bisherigen Erfahrung, womit sie nun an alle fernere Erfahrung heranträten. Wollte jemand behaupten, daß sie der Wahrheit nicht entspreche, daß vielmehr Materie entstehe und vergehe, in einem bestimmten Fall oder auch beständig, so könne die Unmöglichkeit ihm nicht demonstriert werden. Indessen scheine das kein erhebliches Bedenken; das Gewicht jener Präsumtion sei groß genug, um jeder Behauptung, daß in einem bestimmten Fall Materie verloren gegangen sei, mit der apriorischen Zuversicht gegenüberzutreten, daß die vorgebliche Erfahrung auf unzulänglicher Beobachtung beruhe. Und die Unzulässigkeit dieser Zuversicht könne niemals bewiesen werden: ein Beweis dafür, daß Materie, die früher vorhanden gewesen, nirgends im Universum mehr angetroffen werden könne, sei schlechthin unerbringlich.

Das zweite Grundgesetz der Physik ist das Gesetz der Kausalität, ist Kants Formel: „Alles was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer

Regel folgt". Die wenig durchsichtige, in mehrfachen Wiederholungen sich abmühende Beweisführung läuft wieder in dem transscendentalen Schema: der Satz kann nicht logisch (aus Begriffen), auch nicht empirisch (durch Induktion) bewiesen werden; also bleibt nur der „transscendentale" Beweis: seine allgemeine Gültigkeit ist notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der „Erfahrung", d. h. der Auffassung der Natur als einer gesetzmäßigen Einheit der Erscheinungen.

Zwei Momente treten in der Beweisführung hervor: 1) die zeitliche Folge der Wahrnehmungen im Bewußtsein kann nur durch die objektive Ordnung der Erscheinungen in der Zeit bestimmt werden; oder: die Folge in der Apprehension der inneren Vorgänge ist abhängig von der gesetzmäßigen Folge der Naturvorgänge. Also kann das Gesetz der Kausalität oder der Konstanz des Naturlaufs nicht erst aus der Folge der Wahrnehmungen im subjektiven Vorstellungsverlauf abgeleitet werden (wie Hume will), sondern es ist vielmehr die Voraussetzung ihrer Möglichkeit. Oder, in der Sprache der Prolegomenen, Erfahrungsurteile können nicht aus Wahrnehmungsurteilen abgeleitet werden, sondern Wahrnehmungsurteile setzen Erfahrungsurteile voraus. 2) die Momente der Zeit stehen in notwendiger Beziehung der Folge: zu jedem Zeitpunkt geht der Weg durch eine *a priori* feststehende Zeitfolge; vom Jahr 1800 zum Jahr 2000 kann ich nur kommen, indem ich die dazwischenliegenden Jahre der Reihe nach vorwärts oder rückwärts durchlaufe. Was von der leeren Zeit gilt, gilt auch von der erfüllten Zeit, d. h. von den Erscheinungen, die also auch in notwendigen Beziehungen der Zeitfolge stehen.

Der wichtige Gedanke, der hier zuerst mit Entschiedenheit hervortritt, ist die Unterscheidung des subjektiven Vorstellungsablaufs von dem objektiven Ablauf der Erscheinungen. In meinem subjektiven Bewußtsein folgt auf eine gegebene Wahrnehmung jede beliebige andere; ich

nehme wahr, wie jemand dem Ball auf dem Billard einen Stoß gibt, sehe dann die Bewegung seiner Arme und Beine, höre seinen Ausruf oder die Bemerkung eines Dritten u. s. w., es kann aber auch jede beliebige andere Folge der Wahrnehmungen in meinem Bewußtsein eintreten. In der objektiven Welt dagegen, in der Welt der Erscheinungen, folgt auf einen Stoß von bestimmter Stärke und Richtung allemal eine Bewegung von bestimmter Größe und Richtung. Hier haben wir also strenge Gesetzmäßigkeit; woher stammt sie? Offenbar kann sie, sagt Kant, aus der gesetzlosen, zufälligen Folge der Wahrnehmungen im Bewußtsein nicht abgeleitet werden. Aus einer transscendenten Anordnung der Dinge an sich kann sie auch nicht stammen, die könnte uns ja nur gegeben werden, was aber gegeben wird, das ist immer nur Wahrnehmung. Also bleibt nur, daß sie von dem Verstand in die Erfahrungswelt hineingetragen wird: der Verstand ist das Prinzip aller Gesetzmäßigkeit. Wie er in der logischen Notwendigkeit des begrifflichen Denkens die Gesetzmäßigkeit seiner eigenen Funktion erkennt, so bringt er auch in die Welt der Erscheinungen die Gesetzmäßigkeit seiner eigenen Funktion hinein, das ist die Gesetzmäßigkeit der Natur. Und nun findet das Subjekt den naturgesetzmäßigen Zusammenhang als Voraussetzung auch der Folge der Wahrnehmungen im Bewußtsein: jede Empfindung wird als Wirkung eines Reizes nach Naturgesetzen konstruiert, und ihr Ort in dem zeitlichen Ablauf des Bewußtseinsinhalts wird durch Beziehung auf körperliche Bewegungen in Raum (des Zeigens der Uhr, der Bewegung der Sonne am Himmel) bestimmt.

In alledem hat Kant ohne Zweifel gegenüber dem sensualistischen Empirismus und Idealismus, der zu reinem Subjektivismus neigt, durchaus recht. Die Unterscheidung zwischen dem subjektiven Bewußtseinsinhalt und der objektiven Erscheinungswelt ist notwendig und wichtig. Und ohne Zweifel ist es so, daß alle Welt die Zeitfolge im

subjektiven Bewußtsein als eine zufällige und bedingte betrachtet, dagegen die Zeitfolge der Erscheinungen in der Natur als die bedingende und gesetzmäßige; was die Naturwissenschaft sucht, das ist allein der objektive Zusammenhang der Erscheinungen.

Andererseits ist damit, wenn auch hier eine kritische Anmerkung gestattet ist, die Frage noch nicht entschieden, ob nicht doch zuletzt die objektive Zeitfolge der Erscheinungen von der Zeitfolge der Wahrnehmungen im Bewußtsein abzuleiten ist. Die Gesetze der Mechanik drücken objektive Folge der Erscheinungen aus; doch ist die Folge der Wahrnehmungen im Bewußtsein ihre Voraussetzung: wir sehen, oder wir könnten, wenn wir darauf achteten, sehen, daß auf den Zusammenstoß von zwei elastischen Kugeln allemal eine bestimmte Veränderung in ihrem Bewegungszustand erfolgt, entsprechend der Masse, Geschwindigkeit und Richtung der Kugeln. Gewiß, der Verstand ist es, der die Gesetze der Mechanik findet und formuliert, aber doch nicht durch rein immanente „transscendentale Logik“, sondern auf Grund gegebener oder beobachteter Folge in der Zeit. Mit Recht wird Hume behaupten, daß auch der vollkommenste Verstand, daß Adam bei seinem Eintritt in die Schöpfung nicht im Stande gewesen wäre, vor aller Wahrnehmung überhaupt vorauszusehen und zu sagen, was geschehen werde, wenn zwei elastische Kugeln zusammenstoßen, so wenig als er voraussehen konnte, daß die aus der Hand losgelassene Kugel zur Erde fallen werde. Erst die Beobachtung der Zeitfolge gegebener Wahrnehmungen gibt dem Verstand den Stoff zur Bildung jener Formeln, die wir Naturgesetze nennen. Nun, so folgert Hume weiter, nicht anders steht es mit dem Kausalgesetz, dem ersten und allgemeinsten aller Naturgesetze. Vor aller Wahrnehmung konnte Adam auch nicht wissen, ob auf eine Veränderung überhaupt eine bestimmte andere folgen werde oder nicht. Erst auf Grund der Beobachtung, daß jedesmal, wenn wir der Folge der in der Wahrnehmung ge-

gebenen Veränderungen nachgingen, auf dieselben Vorgänge unter denselben Umständen dieselben Vorgänge eintraten, hat der Verstand die allgemeine Formel gebildet: dieselben Erscheinungen haben regelmäßig dieselben Erscheinungen zur Folge. Die Wahrheit dieser Formel beruht auf derselben Grundlage, worauf die Wahrheit der Gesetze der Mechanik oder der Gravitation beruht: auf ihrer Tauglichkeit zur Formulierung der gegebenen Zusammenhänge der Erscheinungen in Raum und Zeit. Erwiese sich das Kausalgesetz hierzu überhaupt nicht als tauglich, zeigte sich bei genauester Beobachtung, daß auf einen bestimmten Stoß unter ganz gleichen Umständen bald diese, bald jene Bewegung einträte, so würden wir an ihm irre werden und es endlich fallen lassen. Freilich, ein schwerer Entschluß; denn auf der vorausgesetzten Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs beruht seine Berechenbarkeit; aber für unser Denken ist diese Berechenbarkeit ein „glücklicher Zufall". Es ist ein Zusammenhang der Erscheinungen in Raum und Zeit denkbar, logisch denkbar, der keine Gesetzmäßigkeit zeigte, oder dessen Gesetzmäßigkeit so kompliziert wäre, daß unser Verstand sie nicht zu erreichen vermöchte. Wie eine Konstitution des kosmischen Systems denkbar ist, die uns niemals Regelmäßigkeit der Bewegungen hätte entdecken lassen, obwohl sie für einen umfassenden Blick und Verstand darin wäre, so ist auch eine Konstitution der Anschauungswelt überhaupt denkbar, deren Gesetzmäßigkeit unser Verstand nie erreichte. Dann wäre „Erfahrung" an sich möglich, aber für uns unmöglich. Wir kommen also mit dem Axiom von der „Möglichkeit der Erfahrung" hier nicht aus. Das Kausalgesetz muß eine andere Grundlage haben, und das ist eben: seine tatsächliche Angemessenheit zur Begreifung der gegebenen Erscheinungen und ihres Zusammenhanges in der Zeit.

Freilich ist es dann nicht ein schlechthin notwendiges und allgemeines Gesetz, sondern, wie alle Naturgesetze,

ein bloß präsumtiv allgemein gültiger Satz. Und Kant würde wieder sagen, daß wir damit in den bodenlosen Abgrund des Skeptizismus gerieten, der alle Gewißheit des Wissens vernichte und im Grunde nur Assoziationen, wie bei den Tieren, übrig lasse. Hume aber und mit ihm unsere Physiker würden sich, denke ich, auch hier nicht beunruhigen lassen, sondern erwidern, daß sie mit jener Begründung des Kausalgesetzes als einer vom Verstande auf Grund aller bisherigen Erfahrung gebildeten axiomatischen Voraussetzung vollständig auskämen. Der Behauptung, daß in einem bestimmten Fall eine Abweichung vom Kausalgesetz vorliege, würden sie ganz mit derselben Zuversicht wie Kant gegenübertreten, daß genauere Beobachtung die Einordnung in die allgemeine Gesetzmäßigkeit ergeben werde; ja sie würden sich auch durch eine vergebliche Bemühung von jenem so wohl begründeten und unentbehrlichen Axiom nicht abbringen und zum Glauben an eine Ausnahme vom Gesetz, zum Glauben an ein Wunder bestimmen lassen, vielmehr sagen: die Unmöglichkeit einer naturgesetzmäßigen Erklärung kann durch kein Fehlschlagen jemals genugtuend bewiesen werden; und so bleibe das Kausalgesetz als axiomatische Voraussetzung in Kraft. Womit sie denn auch von Kant sich nicht weit entfernten, für den das Kausalgesetz eigentlich doch auch nichts als eine notwendige Voraussetzung des Verstandes mit Hinsicht auf die Aufgabe der Naturerklärung oder die „Möglichkeit der Erfahrung“ sei. Und auf jeden Fall sei mit ihrer Annahme die Physik nicht schlechter gestellt: da auch Kant für die „einzelnen Naturgesetze“ auf die „Erfahrung“, auf die Beobachtung der gegebenen Zeitfolge verweise, („die Zeitfolge ist das einzige empirische Kriterium der Wirkung“; „die Kenntnis wirklicher Kräfte kann nur empirisch gegeben werden“,) so blieben auch für ihn alle physikalischen Gesetze ohne Ausnahme bloße Erfahrungssätze, also ohne strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit. Man dürfe immer nur sagen: wenn dies Gesetz ein Kausal-

gesetz ist, so ist es allgemein und notwendig; das könne man aber, da Wahrnehmung zeitlicher Aufeinanderfolge das einzige Kriterium sei, nie absolut ausmachen; jede Beobachtung könne ja durch nachfolgende Beobachtung korrigiert werden.

Nach allem: ich halte Kants Bemühung, gewisse allgemeinste Sätze aus dem Zusammenhang der Naturgesetze herauszureißen und sie allein auf die Natur des Denkens zu stellen, für vergeblich. Das Gesetz der Erhaltung der Energie ist in demselben Sinne wie alle übrigen Gesetze der Physik durch den Verstand in Hinblick auf ihm gegebene Zusammenhänge der Erscheinungen in Raum und Zeit gebildet worden, und seine Gültigkeit ist, erkenntnistheoretisch betrachtet, nicht von anderer Natur, als die aller übrigen Behauptungen über Tatsachen: es steht nicht neben den Sätzen der reinen Mathematik, sondern gehört zu den Naturgesetzen, deren Gültigkeit auf ihrer Tauglichkeit beruht, gegebene Zusammenhänge der Erscheinungen zu begreifen. Und so das Gesetz der Kausalität überhaupt: es ist die letzte axiomatische Voraussetzung, womit die Wissenschaft an ihr Werk geht, aber nicht ein starres *a priori* Besitztum, sondern in der Arbeit an „gegebenem" Material gebildet; was denn im Grunde auch Kants Anschauung ist; nur daß die Angst vor dem Skeptizismus Humes ihn hindert es so auszusprechen.*)

Die dritte „Analogie" erwähne ich bloß, es ist der Satz, daß alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, in Wechsel-

*) Ich weise auf die Abhandlung von H. Kleinpeter hin (Kantstudien VIII, 258 ff.): Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart (Mach, Hertz, Stallo, Clifford), worin eine mir höchst erfreuliche Bestätigung meiner Auffassung von dem Verhältnis der Kantischen Analytik zu dem gegenwärtig herrschenden Denken der mathematisch-naturwissenschaftlichen Kreise enthalten ist. Im besonderen wird gezeigt, daß in Absicht auf das zwischen Hume und Kant eigentlich streitige Problem, die absolute Allgemeinheit und Notwendigkeit des Kausal- und Substanzgesetzes, die heutige Wissenschaft Hume näher steht als Kant.

wirkung stehen, oder daß das Weltganze ein einheitliches System ist. Eine Voraussetzung, womit in der Tat die Physik an die Erforschung der Wirklichkeit geht: es gibt kein absolut isoliertes, wirkungsloses Wirklichkeitselement; was nicht wirkt, ist nicht. Der Beweis schließt sich den beiden vorhergehenden Beweisen in der Form an: wie ohne Beharrlichkeit der Materie die Zeitdauer, ohne die Gültigkeit des Kausalgesetzes die Zeitfolge, so können ohne die Gültigkeit dieses Satzes das Zugleichsein nicht Gegenstand möglicher Wahrnehmung sein. Er hätte, scheint mir, einleuchtender aus der Natur des Raumes, wie bei der zweiten Analogie aus der Natur der Zeit, geführt werden können: alle Räume bestimmen sich wechselseitig, also auch die erfüllten Räume oder die phänomenalen Substanzen.

Ich füge hier eine Anmerkung hinzu über Kants Ansicht vom Inhalt des Kausalverhältnisses; er hat sie nicht im Zusammenhang entwickelt; sie entfernt sich nicht weit von Hume und andererseits von Leibniz. Kausalität in der Erscheinungswelt bedeutet bei Kant, wie bei Hume, nichts als Gesetzmäßigkeit der Folge der Erscheinungen. Eigentliches Wirken kann hier natürlich nicht stattfinden. Erscheinungen sind Vorstellungsprodukte, die als solche so wenig wirken können als Begriffe; aber wie Begriffe sich logisch bestimmen, so können Erscheinungen sich gegenseitig ihren Ort in Raum und Zeit bestimmen, oder eigentlich: es wird jeder ihr Ort in Raum und Zeit bestimmt mit Rücksicht auf alle übrigen. Auf der andern Seite denkt Kant die „intelligible Kausalität“ der Dinge an sich, die ja eigentliches Wirken sein könnte, nach dem Schema der Leibnizischen prästabilierten Harmonie; die *noumena* stehen in dem göttlichen Verstande in einem Zusammenhange, den man als *influxus idealis* bezeichnen kann; sie bestimmen sich, wie sich die Teile eines Kunstwerks bestimmen, mit logisch-teleologischer Notwendigkeit.

Der vierte Abschnitt, Postulate des empirischen Denkens überhaupt, ist wieder ein mit Mühe herbei-

gebrachter Inhalt für den vierten Ort des Kategorienschemas. Er enthält nicht neue Naturgesetze, sondern eine Auseinandersetzung mit dem realistischen Rationalismus über den Gebrauch der Ausdrücke möglich, wirklich, notwendig. Der alte Rationalismus gab schon dem bloß Denkbaren die Prädikate möglich, ja sogar real; so stützte Descartes die „Realität“ seines Begriffs der Seele als eines *ens mere cogitans* lediglich auf die Denkbarkeit eines solchen Wesens: ich kann es klar und deutlich vorstellen; und ebenso die Realität des Begriffs des Körpers als *res extensa* und Gottes als des *entis realissimi.* Nicht anders Spinoza: eine Idee ist wahr, nicht durch Zusammenstimmung mit einem Objekt, sondern weil sie die *denominationes intrinsecas* der wahren Idee, innere Möglichkeit oder Denkbarkeit hat. Und ebenso gibt Leibniz dem Denkbaren, wenn auch noch nicht volle Realität, so doch eine Art Halbwirklichkeit, nämlich die Possibilität oder Möglichkeit, und läßt dann aus der Possibilität die Realität hervorgehen, nämlich wenn ihrer Wirklichkeit nicht ein anderes *possibile* entgegen ist; oder, in der Sprache seiner Metaphysik: alles Mögliche oder Denkliche wird wirklich, sofern es außer seiner inneren Possibilität auch die Kompossibilität mit den übrigen Realitäten hat.

Diesen Unternehmungen, aus einer präexistenten Begriffswelt heraus die Wirklichkeit hervorzuzaubern, macht Kant durch die „Postulate“ ein Ende. Was das Prädikat „wirklich“ in Anspruch nimmt, muß in der Wahrnehmung gegeben oder aus Wahrgenommenem an der Hand der Naturgesetze gefolgert sein. Was das Prädikat „möglich“ in Anspruch nimmt, muß in möglicher Erfahrung gegeben werden können. Ohne Beziehung auf Wahrnehmung ist also das Denken rein als solches überhaupt gar nicht im Stande vom Wirklichen und Möglichen zu handeln.

Die Spitze der Betrachtung wendet sich gegen den Spiritualismus, welcher Seelensubstanzen, die keinen Raum erfüllen, annimmt. Ein solches Ding kann niemals Gegen-

stand der Erfahrung sein, also ist es weder ein „reales" noch auch nur „mögliches" Wesen, sondern ein reines Gedankending. Wobei denn zu bemerken bleibt, daß es sich hier allein um die „empirische" Realität handelt; eine „intelligible" Realität mag solchen „Gedankendingen" immerhin zukommen.

In der zweiten Auflage hat Kant dieser Betrachtung die „Widerlegung des Idealismus" eingefügt, die man auch positiv als Begründung eines „formalen Materialismus" bezeichnen könnte. Für unsere Erfahrung gibt es keine Substanzen als die den Raum erfüllende Materie; die Körperwelt ist die reale Welt, auch die psychischen Vorgänge kann ich nur durch Beziehung auf die Körperwelt konstruieren oder der Wirklichkeit einfügen; sie sind also für unsere wissenschaftliche Erkenntnis ein *posterius,* nicht, wie Berkeley wollte, das *prius.* Was denn natürlich nicht ausschließt, daß diese ganze Körperwelt nur für das Subjekt da ist, das sie durch seine Anschauungs- und Denkfunktionen konstruiert: der „materiale" oder dogmatische Materialismus, der dies vergißt, ist ebenso falsch als der „materiale" Idealismus Berkeleys. Es wäre billig gewesen, dies anzumerken; indes Kant ist, seitdem man ihn zum Berkeleyschen Idealisten hatte stempeln wollen, an diesem Punkt sehr empfindlich, er will mit Berkeley gar nichts gemein haben.

3. Phänomena und Noumena.

Mit der systematischen Vorstellung der synthetischen Grundsätze hat die Darstellung der neuen positiven Erkenntnistheorie ihr Ende erreicht; es ist gezeigt, wie die gegenständliche Welt ihrer Form nach durch die synthetischen Funktionen der Intelligenz hervorgebracht wird, und wie eben darum eine apriorische Erkenntnis derselben möglich ist. Die Einleitung zu dem folgenden Abschnitt markiert deutlich dieses Ende: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden

Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt.“ Aber, so fährt er fort, dennoch kann der Geograph und Beschreiber dieses Landes hiermit seine Aufgabe noch nicht für beendet ansehen, denn es ist eine Insel, „umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“ Hierdurch wird also dem Geographen jenes Landes der Wahrheit die Pflicht auferlegt, auch über diese ozeanische Umgebung mit ihren scheinbaren Ländern die künftigen Seefahrer des Gedankens zu orientieren. Das ist die Aufgabe der Dialektik.

Zwischen diese beiden Hauptteile sind zwei kleine Abschnitte eingeschoben; sie enthalten Auseinandersetzungen des kritischen oder phänomenalistischen Idealismus mit dem realistischen Idealismus; man kann sie als Vorspiel der Dialektik bezeichnen.

Der erste Abschnitt, „von der Unterscheidung aller Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena*“ enthält die Auseinandersetzung Kants mit Plato, dem ersten Begründer des Idealismus. Er zuerst setzte jenseits der Körperwelt, die der gemeine Verstand für die wirkliche Welt nimmt, eine andere Welt als die wirklich wirkliche: die Welt der Ideen. Die körperlichen Dinge, so fand er, diese einzelnen Räume und Menschen, können nicht das wahrhaft Wirkliche sein, sie sind beständig im Werden und Vergehen, also sind sie nicht. Dagegen bleibt beim Wechsel der Individuen, die allgemeine Form, der Typus; er ist also wirklich. Die Individuen werden von den Sinnen aufgefaßt, die allgemeine Form wird vom Verstande begriffen. Also kann man auch sagen: die wirkliche Welt ist die Welt, wie sie für den Verstand ist; die Welt, wie

sie durch die Sinne vorgestellt wird, ist bloß Erscheinung, vergängliches Schattenbild der reinen Wesenheit. So haben wir die Unterscheidung der Dinge in αἰσθητά und νοητά, in einen *mundus sensibilis* und einen *mundus intelligibilis*.

Mit dieser Unterscheidung, sagt Kant, hat Plato sehr recht; es ist der Anfang aller gesunden Philosophie zu erkennen, daß die Körper nicht das absolut Wirkliche, sondern bloße Erscheinungen sind. Aber unrecht hat er, wenn er nun meint, daß der *mundus intelligibilis* der eigentliche Gegenstand der Verstandeserkenntnis sei. Vielmehr ist der menschliche Verstand allein im *mundus sensibilis* einheimisch; seine Begriffe haben nur als Funktionen der Konstruktion der Erscheinungen wirklichen Erkenntniswert; wären keine Erscheinungen gegeben, so wären die Begriffe so bedeutungslos, als Augen, wenn es nichts zu sehen, und Ohren, wenn es nichts zu hören gäbe. Demnach kann der Begriff eines *noumenon* nicht in positiver Bedeutung gebraucht werden, wie Plato will: das Wirkliche, wie es durch den Verstand erkannt wird; er hat bloß negative Bedeutung: *non-phaenomenon*. Doch ist es ein notwendiger Begriff, notwendig nämlich, „um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuschränken.“ Die Sinnlichkeit hat die Neigung, ihre Erkenntnis absolut zu setzen; so macht es der gemeine Verstand, der seine Anschauungen für absolut wirkliche Dinge hält, so macht es in systematischem Dogmatismus der materialistische Philosoph, indem er behauptet, daß die körperlichen Substanzen an sich wirklich, ja das einzige an sich Wirkliche seien. Dem gegenüber ist also die Erinnerung notwendig, daß die in der Anschauung gegebene Wirklichkeit bloß phänomenal ist, und diese Erinnerung wird durch den Begriff des *mundus intelligibilis* gegeben.

4. Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Dieser Abschnitt enthält die Auseinandersetzung Kants mit Leibniz. In dreimaliger Wiederholung kehrt die

Kritik der Hauptpunkte der Ontologie des monadologischen Systems wieder, offenbar aus alten Sammlungen „loser Blätter“ entnommen. Die allgemeine Quelle der Irrtümer der Leibnizischen Ontologie findet Kant darin, daß er die „Erscheinungen intellektuierte“, d. h. daß er die Körper auf intelligible Dinge (Monaden) zurückführte und für diese seine Ontologie machte; für „intelligible Dinge“ mag sie auch passen, aber nicht für die sensiblen, worauf er sie dann doch anwendete. So der Satz der *identitas indiscernibilium:* gewiß, in der begrifflichen Welt sind zwei völlig gleiche Dinge identisch, es kann nicht zwei Begriffe gleichen Inhalts geben; aber gar nichts hindert, daß in der anschaulichen Welt zwei Dinge völlig gleich seien, ohne zusammenzufallen. Ebenso: in der begrifflichen Welt heben sich reale Bestimmungen nicht auf; hier vernichtet nur der logische Widerspruch; aber in der anschaulichen Welt gibt es reale Bestimmungen, die sich, ohne einen logischen Widerspruch darzustellen, aufheben, z. B. zwei bewegende Kräfte, die auf einen Punkt in entgegengesetzter Richtung wirken. Endlich wird die monadologische Behandlung des Substanzbegriffs und des Raumes und der Zeit kritisiert. Die offenbar intendierte, aber dann doch nicht durchgeführte Benutzung des Kategorienschemas für diese Kritik hat eine zusammenhangende und auf die Sache eingehende Auseinandersetzung mit Leibniz verhindert; sie wäre gar nicht überflüssig gewesen, vor allem über den Begriff einer Substanz mit „inneren“ Bestimmungen; doch kommt Kant hierauf unter dem Titel „Paralogismen“ zurück.

5. Die Methode der kritischen Philosophie.

Ich lege hier eine Bemerkung über die Frage nach der Form der Erkenntnis des *a priori* ein. Sie ist seit langem Gegenstand langer Verhandlungen; sowohl über die *quaestio facti* als über die *quaestio juris* ist Streit. Von der einen Seite wird behauptet: Kant gewinne die Erkenntnis des *a priori* durch Erfahrung, nur freilich durch nicht

eingestandene und nicht durchgeführte Erfahrung, er bedürfe also hierin der Berichtigung und der Ergänzung. So vor allem J. Fr. Fries. Von der andern Seite wird behauptet: die Erkenntnis des *a priori* müsse selbst Erkenntnis *a priori* sein, sie könne überhaupt nicht in der Erfahrung gesucht werden, Kants Untersuchung sei nicht eine empirisch-psychologische oder anthropologische, sondern eine transscendentale. So Kuno Fischer und Cohen.*)

Daß Kant von einer empirisch-psychologischen Grundlage seiner Untersuchung nichts wissen will, daran ist kein Zweifel. Beruhte die Erkenntnis des *a priori* auf Erfahrung, dann ginge der ganze Gewinn der Kritik verloren, dann gäbe es überhaupt keine reine, sondern nur Erfahrungserkenntnis. Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Grundsätze der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft wäre dann nicht zu retten, und damit wäre die Möglichkeit eigentlicher Wissenschaft überhaupt geleugnet, jedenfalls aber die Möglichkeit der Philosophie, denn diese ist ihrem Begriff nach nichts anderes als reine Vernunftserkenntnis aus Begriffen (s. o. S. 116). Dem entsprechend nimmt Kant für sein System überall apodiktische Gewißheit und systematische Vollständigkeit in Anspruch; mit ihnen steht und fällt das System. Also kann es selbstverständlich nicht auf Erfahrung gegründet werden, ebensowenig auf innere, anthropologische Erfahrung, als auf sinnliche Beobachtung. Die letzten Grundlagen müssen rationale Wahrheiten sein. Da die Grundlagen des Systems der Metaphysik die apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Denkens sind (auf ihnen beruht die Möglichkeit einer rationalen Erkenntnis), so müssen demnach die Sätze, worin der apriorische, metempirische, transscendentale Charakter von Raum, Zeit und Kategorien ausgesprochen wird, selbst eine Gewißheit von anderer Art als empirische haben, sie müssen rationale Wahrheiten sein.

*) J. B. Meyer, Kants Psychologie (1870) S. 5 ff., gibt eine Übersicht über die Geschichte der Kontroverse.

Daß Kant dies will, liegt auf der Hand. Nun weist man aber darauf hin, daß er tatsächlich diese apriorischen Elemente auf erfahrungsmäßigem Wege, nämlich durch Reflexion über das wirkliche Anschauen und Denken gewonnen habe. Der Prozeß des langen Suchens und der endlichen vollständigen Entdeckung der Kategorien vollziehe sich vor unsern Augen (in den Reflexionen). Und ebenso wenig könne es zweifelhaft sein, daß der Satz: die menschliche Anschauung hat die Form der Räumlichheit und Zeitlichkeit, eine anthropologische Generalisation sei.

Wie würde Kant zu dieser Frage sich verhalten? Ich meine, man kann in seinem Sinn Folgendes sagen: Es ist wahr, der Funktionen des Denkens und der Anschauung werden wir bei Gelegenheit ihrer Ausübung inne; wir können auch sagen, sie selbst sind nicht als angeborene feste Formen da, sondern werden mit der Empfindung selbst erst ausgebildet, und deutliche Begriffe von ihnen erlangt der menschliche Geist erst auf einer hohen Stufe der Entwickelung, ist doch volle Klarheit darüber erst durch die kritische Reflexion, deren Resultat in der Ästhetik und Analytik niedergelegt ist, erreicht worden. Daß diese Einsicht durch Reflexion erlangt ist, hindert aber durchaus nicht ihren rationalen Charakter. Auch der Satz des Widerspruchs ist durch Reflexion auf das Denken gefunden worden, dadurch wird er aber nicht zu einer empirischen Wahrheit. Sobald der Verstand ihn denkt, denkt er auch seine Notwendigkeit, erfaßt er in ihm das Wesen des begrifflichen Denkens, sein eigenes Wesen. Nun, ähnlich steht es mit den Kategorien oder mit den synthetischen Grundsätzen: auch in ihnen erfaßt der Verstand sein eigenes Wesen. Durch Reflexion auf seine Tätigkeit, die ihm in ihrem Produkt, den Wissenschaften, vorliegt, erkennt er in den Grundsätzen die Form seiner Tätigkeit, die das konstruktive Prinzip des gegenständlichen Erkennens ist. In den Axiomen der Geometrie formuliert er seine Konstruktionsprinzipien des Räumlichen und wird,

indem er sie formuliert ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit gewiß. In den Grundsätzen der reinen Naturlehre haben wir eben solche axiomatischen Sätze, die der Verstand, indem er sie formuliert, zugleich als die Prinzipien seiner konstruktiven Tätigkeit in den Wissenschaften erkennt und damit ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit inne wird. Also sind es rationale Wahrheiten, so gut als die mathematischen. Die mathematischen Sätze werden ja auch gefunden in der Zeit, bei zufälliger Gelegenheit; aber darauf beruht nicht ihr mathematisches Dasein, sondern auf dem gedacht und demonstriert werden, und darum sind sie rationale Wahrheiten. Ebenso besteht auch die Rationalität des *a priori* mit seiner Entdeckung durch Reflexion ganz wohl zusammen.

Man wird diese Betrachtung gelten lassen können. Rationale Wahrheiten verlieren ihren Charakter nicht dadurch, daß sie im empirischen Bewußtsein so und so entstehen, sonst gäbe es überhaupt keine. Es bleibt aber dann die Frage: behauptet Kant mit Recht, daß die Grundsätze der „reinen Naturwissenschaft“ in demselben Sinne rationalen Charakter haben, wie die Sätze der reinen Mathematik oder der formalen Logik? Das ist es, was meines Erachtens mit Recht bestritten wird. Gehen wir, mit Kant, von der Reflexion auf die Form der Wissenschaften aus, so tritt uns eben ein wesentlicher Unterschied entgegen zwischen der Form der reinen Mathematik oder der Logik auf der einen, der Physik auf der andern Seite. Dort ist es das reine Denken, wodurch die Wahrheit der Sätze ausgemacht wird, sie werden als logische Folgen abgeleitet; hier dagegen ist mit einem irrationalen Faktor zu rechnen, der macht, daß wir nicht durch bloße immanente Reflexion über die Wahrheit der Sätze entscheiden können, sondern sinnliche Beobachtung hinzuziehen müssen. Und dieser irrationale Faktor verschwindet auch nicht in den letzten Grundsätzen. Wie den Gesetzen der Biologie, der Chemie, so haftet er auch den Gesetzen der Mechanik, und selbst

dem Grundsatz der Erhaltung der Materie und der Energie an. Es ist eine höchst einleuchtende und vermutlich höchst zuverlässige Voraussetzung, die wir damit über den Naturlauf machen, aber sie ist doch nicht rein rationalen Charakters, wie der Satz des Widerspruchs. Wir können nicht denken, daß Begriffe und Urteile sich anders verhalten, als wir es im Gesetz des Widerspruchs formulieren, oder daß die Konsequenz nicht gilt, wenn die Voraussetzungen gelten, hier ist der Verstand ganz in seinem Gebiet; aber wir können denken, *in abstracto* denken, daß eine Veränderung geschieht, ohne nach einer Regel auf eine andere zu folgen. Kant würde sagen: gewiß, rein logisch läßt es sich denken, es ist kein formeller Widerspruch, das Gesetz der Kausalität ist ein synthetischer Satz; aber der Verstand kann es nicht denken, ohne sich selber aufzugeben, ohne die Wissenschaften dem Skeptizismus preiszugeben. Worauf zu erwidern wäre: das ist eben die Frage. Hume behauptet und viele Physiker werden ihm glauben: die Wissenschaften kommen mit dem präsumtiv allgemeingültigen Satz genau so weit, als mit dem *a priori* und absolut allgemeingültigen; was sie brauchen, ist eine taugliche Maxime der Nachforschung, und die haben sie in dem Gesetz der Kausalität oder dem Satz von der Konstanz des Naturlaufs, auch wenn er nicht ein reines Verstandesgesetz, sondern bloß ein von dem Verstande an dem Gegebenen gebildeter und brauchbar befundener Satz ist.

Kants Denken zeigt an diesem Punkt eine fatale Neigung sich im Kreise zu drehen. Was Hume bezweifelte, war die strenge (nicht die präsumtive) Allgemeinheit oder Notwendigkeit von Urteilen über Tatsachen überhaupt, also auch der Sätze der Physik und der angewandten Mathematik. Kant will sie ihm gegenüber beweisen, setzt sie aber im Grunde immer wieder voraus: im Begriff der Wissenschaft als solcher liegt nach ihm als wesentliches Merkmal der apodiktische Charakter. die Allgemeinheit und Notwendigkeit; wer ihren Sätzen diese bestreitet, der be-

hauptet, daß es keine eigentliche Wissenschaft geben kann, der ist Skeptiker. Der Skeptizismus aber wird durch das Dasein der Wissenschaften, d. h. der mathematischen Naturwissenschaft widerlegt. Also sind damit die notwendigen Voraussetzungen der Möglichkeit der Wissenschaft als gültig erwiesen, d. h. die Apriorität und Transscendentalität der Kategorien oder also der rein rationale Charakter der allgemeinsten Grundsätze. — Und dann garantieren umgekehrt wieder die apriorischen Grundsätze die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Wissenschaften.

Stellt man sich auf den Standpunkt der entwickelungsgeschichtlichen Biologie, so erhält die Frage nach dem Charakter des *a priori* überhaupt eine andere Gestalt. Man wird dann etwa zu folgender Betrachtung kommen: mit dem Gehirn und den Sinnesorganen ist auch die Raum- und Zeitanschauung, die jetzt als apriorische Ausstattung des Individuums angesehen werden kann, im Leben der Gattung entwickelt. Und dasselbe gilt von den Funktionen des Denkens, die jetzt vielleicht in den Grundzügen mit der Gehirnorganisation vererbt und dann durch die Kategorien der Sprache entwickelt werden. Und es würde dann die Assoziation als die primitive Form der Zusammenfügung der Erscheinungen anzusehen sein, aus der sich erst allmählich das aktivere Denken erhoben hätte, wie es sich denn noch in der individuellen Entwickelung daraus erhebt. Und damit wäre weiter gegeben, daß auch eine fernere Umbildung der Anschauungs- und Denkformen nicht außer dem Bereich des Denkbaren und Möglichen läge.

6. Die transscendentale Dialektik.

Analytik und Dialektik stehen sich als die Begründung der wissenschaftlichen und die Kritik der pseudowissenschaftlichen Metaphysik gegenüber, jene die „reine Naturwissenschaft“, diese die überlieferte Schulmetaphysik mit ihren dogmatischen Spekulationen über Gott, die Welt und die reinen Geister. Die Aufgabe der Dialektik ist, die

Unmöglichkeit dieser Metaphysik als Wissenschaft zu zeigen.

Es kündigt sich hierin eine bedeutsame Wendung in der Geschichte der Philosophie an. Die Universitätsphilosophie war bisher an der Theologie orientiert, die philosophische Fakultät und ihr Unterricht galt als allgemeine Vorschule der Theologie. Im Mittelalter und noch im 16. und 17. Jahrhundert durchaus. Aber das alte Wort *philosophia ancilla theologiae* hatte doch auch noch für die Wolffische Philosophie seine Bedeutung, wenn gleich die Dienerin recht selbständig und wohl auch herrisch aufzutreten liebte und der alten Herrin zu schaffen machte. Zuletzt wollte die Leibnizisch-Wolffische Metaphysik doch die Grundlage der Religion und Theologie darstellen. Die von Kant in der Analytik entwickelte Metaphysik könnte man dagegen eher als *ancilla physicae* bezeichnen; sie ist, ähnlich wie schon Lockes Essay, an Newtons mathematischer Naturwissenschaft orientiert. Eine dogmatische Metaphysik als Unterbau der Theologie lehnt Kant im Prinzip überhaupt ab. Eigentlich will seine Philosophie nur durch Einsicht in das Wesen des Wissens und seine Grenzen dem religiösen Glauben den Boden sichern.

In der Dialektik unternimmt er es nun eben, die Unmöglichkeit jener theologisierenden Metaphysik zu zeigen. Und zugleich sucht er die Überzeugung zu begründen, daß die Vernichtung der alten metaphysischen Substruktion der theologischen Dogmatik für den religiösen Glauben selbst nicht Verlust, sondern Gewinn ist. Eine unsolide Grundlage stützt nicht, sondern gefährdet das darauf gestellte Bauwerk. Der theologisierende Dogmatismus brachte jederzeit als sein Widerspiel den Skeptizismus hervor, der sich zum Geschäft machte, die von der gutgesinnten Philosophie gelegten Fundamente des Glaubens zu unterminieren. Und da dies Geschäft der Natur der Sache nach immer Erfolg haben mußte, so war die Wirkung, daß auch die Religion in den Sturz der dogmatischen Philosophie hineingezogen wurde. Oder ohne Bild: die Beweise der gutgesinnten

Philosophie für die Religion forderten die Kritik des in seiner Freiheit bedrohten Verstandes heraus; und die stets siegreiche Kritik der Beweise erschütterte dann auch den Glauben an die Sache. Untaugliche Beweise sind immer eine Gefahr auch für die gute Sache.

An Stelle des alten, nicht tragfähigen Fundaments weist Kant schon hier auf ein anderes, nach seiner Überzeugung absolut zuverlässiges Fundament des religiösen Glaubens hin: das sind die unbestreitbaren Tatsachen des sittlichen Selbstbewußtseins. Das Bewußtsein der Pflicht, der Bestimmung, des Wertes geistig-sittlicher Güter stammt nicht aus dem Verstande, ruht nicht auf Beweisen der Metaphysik und Naturphilosophie, sondern ist Ausdruck der inneren Wesensbestimmtheit des Menschen selbst; darum wird es von der skeptischen Reflexion nicht erreicht. Ist der Zusammenhang des religiösen Glaubens hiermit gesichert, so ruht er auf unerschütterlichem Grunde. —

Der Behandlung der einzelnen Teile der transscendenten Metaphysik ist auch hier, in der Einleitung und dem ersten Buch, eine allgemeine Betrachtung über Herkunft, Stellung und Bedeutung ihrer Begriffe vorausgeschickt. Unter dem Namen von Ideen werden sie als Erzeugnisse der Vernunft den Kategorien als den Erzeugnissen des Verstandes gegenübergestellt. Man könnte diesen Abschnitten, dem *parallelismus membrorum* zu Liebe, die Überschrift geben: metaphysische Deduktion der Ideen, der dann im zweiten Buch die transscendentale Deduktion und die systematische Vorstellung der Ideen zu folgen hätte; wobei sich denn freilich ergibt, daß eine transscendentale Deduktion hier unmöglich ist.

Wenn man Kants Versuch, die Ideen als notwendige Erzeugnisse der menschlichen Intelligenz darzustellen, ganz aus dem Schematismus, worin er verstrickt ist, herauslöst — sie werden mit allerlei Künsten genötigt, die Schlußlehre einer transscendentalen Logik vorzustellen — so kommt er etwa auf das Folgende heraus.

Die verstandesmäßige, am Leitfaden der Kausalität Erscheinungen buchstabierende Wissenschaft weist überall über sich selber hinaus. Jedes Raumgebilde wird begrenzt und bestimmt durch andere Raumgebilde, die aber selbst wieder durch andere begrenzt und bestimmt sind, ohne Ende. Dasselbe gilt von jedem Zeitraum und jeder Zeitbestimmung. Aber nicht minder von jeder Zeit- und Raumerfüllung: jede Bewegung, jede Aktion ist verursacht durch andere Bewegungen und Aktionen, und diese wieder durch andere und so fort ins Endlose. Also, jedes Wirklichkeitselement in der gegebenen Erfahrungswelt ist abhängig von anderen außer ihm, die wieder von anderen abhängig sind. Der Verstand vermag nirgends festen Fuß zu fassen, immer sieht er sich weiter getrieben von dem Bedingten zu Bedingungen, die aber immer wieder bedingt sind.

Dieser Unruhe zu entgehen, bringt der Intellekt die Begriffe des Unendlichen, Ewigen, Unbedingten, Absoluten hervor; Kant nennt ihn in dieser Funktion Vernunft, im Unterschied vom Verstande, der immer auf das nächste Bedingende geht; und die Begriffe, die so entstehen, nennt er Ideen. Die Vernunft also schafft, hinausgehend über alles Einzelne und Relative, notwendig den Begriff des Absoluten: das Relative kann doch zuletzt nicht sein ohne ein Absolutes, das Begrenzte und Endliche nicht ohne das umfassende Unendliche, das Bedingte nicht ohne ein Unbedingtes. Und nun stellt sie sich auf den Standpunkt des Absoluten und unternimmt von hier aus die Ableitung des Bedingten.*)

---

*) Erdmann, Reflexionen. II, 352: „Idee ist die Vorstellung des Ganzen, insofern sie notwendig vor der Bestimmung der Teile vorhergeht. Sie kann niemals empirisch vorgestellt werden, weil in der Erfahrung man von den Teilen durch successive Synthesis zum Ganzen geht. Sie ist das Urbild der Dinge, weil gewisse Gegenstände nur durch eine Idee möglich sind. Transscendentale Ideen sind die, wo das absolute Ganze überhaupt die Teile im Aggregat oder der Reihe bestimmt.“

Damit erreichte die Erkenntnis erst ihren letzten Abschluß: im absoluten System, das vom Absoluten ausgeht und aus ihm alles Relative und Bedingte entwickelt, käme sie zur Ruhe. Die vollkommene Erkenntnis wäre eine Philosophie, welche die gesamte Wirklichkeit aus einem einheitlichen Prinzip, einem Urwesen, ableitete, das nach Ideen die Welt gestaltet hat. Aus diesen gestaltenden Ideen die ganze Wirklichkeit ableiten und verstehen, das wäre Erkenntnis im absoluten Sinn. Wie wir ein Buch, eine Dichtung, ein Kunstwerk erst dann zu erkennen meinen, wenn wir alles Einzelne aus der Idee des Ganzen entwickeln können, so würden wir die Welt dann ganz erkennen, wenn wir aus der Idee des Ganzen die Gestalt und Ordnung aller Teile entwickeln könnten. Die Philosophie Platos, oder Leibnizens, das ist in der Tat die Idee der vollkommenen Erkenntnis.

Hierüber ist Kant mit dem realistischen Idealismus vollständig einer Ansicht; die Idee der absoluten Erkenntnis ist von jenen Philosophen ganz richtig bestimmt, ihr Fehler ist, daß sie meinen, ein dieser Idee entsprechendes System hervorbringen zu können. Schon ein allumfassendes System der „Weltwissenschaft“, das der Verstand sich notwendig zur Aufgabe stellt, ist eine Idee, ein Begriff, dem ein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung nicht gegeben werden kann; er kann *in indefinitum* weiterschreiten, niemals aber das Unendliche als gegebenes Ganzes umfassen. Noch weniger ist die Aufgabe eines Systems der „Weltweisheit“ lösbar, eines Systems, worin die Wirklichkeit aus einer Idee, dem Begriff eines Endzwecks der Schöpfung abgeleitet wäre. Der einzige Ansatz für die Bestimmung eines Weltzwecks ist die moralische Welt in uns, die uns als ein absoluter Zweck sich darstellt. Aber wir scheitern bei jedem Schritt, wenn wir von hier aus an eine teleologische Interpretation des Ganzen der Dinge, und sei es auch nur der Geschichte der Menschheit, uns wagen.

Die Ideen behalten dabei ihre Bedeutung und ihre Notwendigkeit. Es sind Aufgaben, Forderungen, die als regulative Prinzipien den Verstandesgebrauch bestimmen. Der Begriff der Weltwissenschaft oder die Idee der Wirklichkeit als eines einheitlichen, nach durchgängigen Gesetzen bestimmten Ganzen treibt die Forschung an, in der Ausdehnung und in der Vereinheitlichung der Erfahrung immer weiter zu gehen. Der Begriff der Weltweisheit treibt uns an, den Wert unseres Wissens richtig zu schätzen, nötigt uns die Einsicht in die Begrenztheit unseres Wissens nicht bloß nach Seiten der Extensität, sondern auch nach Seiten ihrer Bedeutuug auf; wir erkennen, indem wir die uns mögliche Erkenntnis mit der Idee einer absoluten Erkenntnis zusammenhalten, daß in der Wissenschaft nicht der letzte Zweck des menschlichen Daseins liegen kann. Wäre es möglich, durch Wissenschaft dahin zu gelangen, die Gedanken des Schöpfers nachzudenken, dann möchte Wissenschaft als die vornehmste Aufgabe des Lebens erscheinen. Reicht sie bloß hin, uns ein wenig in den Erscheinungen unserer räumlich-zeitlichen Umgebung zu orientieren, so sinkt ihre Bedeutung gegen das Praktisch-Moralische: der Verstand und die Wissenschaft bloß ein Werkzeug für höhere Lebenszwecke. —

Im zweiten Buch folgt dann die systematische Vorstellung der Ideen, mit der Kritik, statt der Deduktion. Die Topik ist durch das Schema der Disziplinen der alten Metaphysik gegeben: rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie; die vierte Disziplin, die Ontologie, ist schon in der Analytik abgehandelt, sowohl die wahre, als die falsche (letztere in den beiden Schlußabschnitten). Für diese gegebene Topik wird dann aber hinterher die Einordnung in das Schema der transscendentalen Logik versucht. Da die Dialektik als Lehre von den Schlüssen konstituiert ist, so müssen nun jene Disziplinen es sich gefallen lassen, mit allerlei Künsten unter die Gesichtspunkte des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses gebracht zu

werden. Daß dies alles müßiges Spiel eines eigensinnigen scholastischen Scharfsinns ist, bedarf nicht der Ausführung. Ebensowenig, daß die einleitenden Bemerkungen über Wesen und Ursprung der Ideen nur für die theologische und für die kosmologischen Ideen einen Sinn haben. Ich gebe nun eine kurze Übersicht über die dialektischen Ideen.

1. Die rationale Psychologie.

Die Kritik derselben geht wesentlich auf folgenden Punkt. Man schließt aus der Einheit des Subjekts des Selbstbewußtseins auf die Einfachheit der Seelensubstanz: die Seele kann nicht ein zusammengesetztes, also nicht ein ausgedehntes, also nicht ein materielles Wesen sein, folglich ist sie eine spirituelle Substanz. Als solche kann sie nicht vernichtet werden; eine Substanz kann nicht der Substanz, sondern nur der Form oder der Zusammensetzung nach zerstört werden, durch Teilung; die Seelensubstanz als immaterielles, einfaches Wesen kann nicht geteilt werden, also ist sie unvergänglich und, bei der Identität des Selbstbewußtseins, unsterblich. — Kant behauptet dagegen: die Seele ist uns nicht als beharrliches Objekt in der Anschauung gegeben, wie der Körper; die Einheit des Selbstbewußtseins ist lediglich in der Funktion der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der inneren Erfahrung gegeben. Ohne Anschauung eines Beharrlichen hat die Anwendung der Kategorie der Substanz keine Bedeutung.

Diese Betrachtung ist im ganzen durchaus begründet: der Begriff der Substanz ist gebildet für die Anschauung der materiellen Welt; hier hat der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz seine bestimmte Bedeutung: die Masse der Materie bleibt bei aller Veränderung des Orts, der Bewegung, der Form dieselbe. Zur Aufstellung eines gleichartigen Satzes gibt das Feld der inneren, seelischen Vorgänge auf keine Weise Veranlassung; der Satz: die Substanz des Seelenwesens ist der Quantität nach unveränderlich, ist ein Satz ohne allen Sinn. Die Einheit des

Selbstbewußtseins ist eine lediglich funktionelle. — Damit fällt der metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit. Kant wird auch recht haben, wenn er behauptet, daß der religiöse Glaube daran nichts verliere, da er niemals auf spitzfindigen Argumenten, sondern auf dem Bedürfnis des Herzens geruht habe.

2. Die rationale Kosmologie.

Die Kritik der rationalen Kosmologie füllt das zweite Hauptstück: die Antinomie der reinen Vernunft. Es ist ein breit ausgeführtes Lehrstück, das einen wichtigen und früh feststehenden Bestandteil der kritischen Philosophie enthält. Die Erscheinung eines inneren Widerstreits der Vernunft mit sich selbst hat, wie Erdmann (Reflexionen II, S. XXXV) zeigt, früh, schon in den sechziger Jahren, die Aufmerksamkeit Kants auf sich gezogen und zur Ausbildung des Lehrbegriffs des transscendentalen Idealismus wesentlich beigetragen: allein unter der Annahme, daß die Welt in Raum und Zeit bloße Erscheinung sei, verschwindet jener Widerstreit. So erscheint auch in der Darstellung der Dialektik die Lehre von den Antinomien als nachträgliche Bestätigung des transscendentalen Idealismus: unter der Voraussetzung des Realismus sind die Widersprüche schlechthin unlöslich. Dazu stellt sich der Kritizismus hier in der Rolle des Schiedsrichters und Grenzschlichters, die er sich aller bisherigen Philosophie gegenüber beilegt, aufs vorteilhafteste dar.

Leider sind auch hier die Gedanken durch eine unsachliche Schematisierung verschoben und zum Teil bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Der eigentliche Ausgangspunkt der Betrachtung sind die Unendlichkeitsprobleme. Die fortschreitende Synthesis von Erscheinungen in Raum und Zeit führt auf das Problem des Unendlichen, ebenso auch die fortschreitende Analysis; gibts ein Ende der Zerlegung? Endlich aber führt die Verfolgung des Kausalzusammenhangs, die auf-

steigende und die absteigende, auf das Problem einer unendlichen Reihe. Die rationale Kosmologie hat durch reines Denken die Probleme zu lösen versucht. Hierbei aber geschah es, daß sich die Vernunft in unlösbare Widersprüche mit sich selbst verwickelte. Sie fand statt einer Lösung zwei sich widersprechende, und für jede schienen gleich zwingende Beweise gegeben werden zu können: 1) die Welt ist in Raum und Zeit notwendig endlich — ihre Endlichkeit ist undenkbar; 2) die Welt besteht aus letzten einfachen Teilen — das Einfache ist undenkbar, und: es ist unmöglich, aus dem Einfachen (Unausgedehnten) die ausgedehnte Welt zu konstruieren; 3) die Kette der Kausalreihe muß ein letztes Glied haben, woran sie hängt — es kann kein Glied in der Kausalreihe geben, das der Verstand als letztes festhalten, das er nicht notwendig wieder als ein verursachtes ansehen müßte. So ist die Vernunft mit sich selbst in Zwiespalt, dasselbe notwendig bejahend und verneinend: versucht sie im Endlichen stehen zu bleiben, so widerspricht das Denken, das über jede beliebige Grenze hinaustreibt; versucht sie sich auf den Boden des Unendlichen zu stellen, so versagt das Denken und die Anschauung widerspricht.

Statt diese Probleme, wirkliche, echte Probleme des Denkens, als solche für sich zu nehmen und zu verfolgen, schielt die Darstellung, wie sie nun vorliegt, nach einem anderen „System kosmologischer Ideen“ hinüber. Es gibt vier kosmologische Ideen, die dialektisch sind: 1) die Idee der Weltschöpfung; 2) die Idee des Einfachen (der Einfachheit, Spiritualität und Unsterblichkeit der Seele); 3) die Idee der Freiheit; 4) die Idee des notwendigen Wesens. Es sind, wie man sieht, dieselben Ideen, die er sonst als den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik überhaupt hinstellt; Gott (hier in 1 und 4 zerlegt), Unsterblichkeit, Freiheit. Die Antinomienlehre enthält demnach alle dialektischen Begriffe der reinen Vernunft in sich; sie hätte die ganze Dialektik umfassen können, auch die Kritik der

rationalen Psychologie (unter 2) und Theologie. Indessen werden nun diese vier Ideen hier auf das „Kosmologische“ zugeschnitten und über das Kategorienschema gespannt. Und so gewinnt er dann folgende vier Paare antithetischer Sätze, die nach der Quantität, Qualität, Relation, Modalität fortschreiten sollen: 1) die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen — sie hat keinen Anfang und keine Grenzen; 2) sie besteht aus einfachen Substanzen — es gibt nichts Einfaches in der Welt; 3) es gibt Freiheit, d. h. es gibt Erscheinungen, die nicht nach dem Gesetz der Kausalität erklärt werden können — es gibt keine Freiheit, sondern alles geschieht nach Naturgesetzen; 4) es gibt ein notwendiges Wesen — es gibt kein notwendiges Wesen.

Und nun zeigt sich, daß in diesen vier gegensätzlichen Behauptungen sich zwei große Denkrichtungen gegenüberstehen, die durch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens hindurch einen nie erledigten Kampf führen: es sind auf der einen Seite die rationalistisch-dogmatische, auf der andern Seite die empiristisch-skeptische Denkrichtung; man kann auch sagen: die idealistische und die materialistische Richtung. Sie stehen sich schon in der griechischen Philosophie gegenüber, in Plato und Epikur. In der Neuzeit haben wir denselben Gegensatz: die theologisch-kirchliche Philosophie auf der einen Seite, auf der andern die von den modernen Naturwissenschaften ausgehende und ihnen dienende Richtung; oder, mit der üblichen Zensur: gutgesinnte und schlechtgesinnte Philosophie. Die gutgesinnte, der Theologie in die Hände arbeitende Philosophie beweist die Notwendigkeit des Anfangs der Welt in der Zeit (Schöpfung), der einfachen Wesen (Monadologie, Unsterblichkeit), der Freiheit des Willens, des notwendigen Wesens (Gottes). Die von den Naturwissenschaften ausgehende empiristisch-materialistische Denkweise bestreitet alle diese Dinge; sie findet: Anfang der Welt in der Zeit, Spiritualität und Unsterblich-

keit der Seele, ursachlose Ereignisse (freier Wille) und ein notwendiges Wesen sind lauter Dinge, die in der Erfahrung nicht gegeben, also nicht wirklich, sondern Hirngespinste sind. Hume, oder das *Système de la Nature* steht hier gegen Leibniz.*)

---

*) Die Komposition der Antinomienlehre ist ein schwieriges Problem, das schwerlich jemals rein aufgelöst wird. Es scheint der Darstellung ein früh abgefaßter, ursprünglich selbständig ausgeführter Entwurf zu Grunde zu liegen, der bei der ursprünglichen Konzeption darauf zugeschnitten war, die ganze Dialektik, d. h. die ganze Auseinandersetzung Kants mit der alten Metaphysik, sowohl der dogmatisch behauptenden, als der dogmatisch leugnenden, unter den vier Titeln: 1) Schöpfung oder Unendlichkeit der Welt, 2) Unsterblichkeit, 3) Freiheit, 4) Gott, zu umfassen. Namentlich der 3. und 4. Abschnitt der Antinomienlehre weisen hierauf hin. Sie setzen augenscheinlich voraus, daß die Antinomienlehre den ganzen dialektischen Streit der bisherigen Metaphysik darstellen und zur richterlichen Entscheidung bringen solle. Dann aber wurde das Schema der „transscendentalen Logik“ gefunden, die Dialektik erhielt darin die Stellung als Lehre von den Schlüssen; und nun mußte sich auch die Antinomienlehre in dies Schema hineindrücken. Sie erhielt ihren Ort unter dem Titel der hypothetischen Schlüsse und mußte nun einen Teil ihres Inhalts zur Ausstattung der kategorischen und disjunktiven Schlüsse abgeben. Die Kritik der rationalen Psychologie, als kategorische Schlußlehre schematisiert, nahm ihr einen wesentlichen Teil ihres Gehalts weg, nämlich die Auseinandersetzung mit der Monadenlehre als Unterbau der Psychologie und Metaphysik, besonders der Unsterblichkeitsbeweise; es blieb ihr nur die Auseinandersetzung mit der Atomistik, die durch die dynamische Theorie der Materie ersetzt wird. Auf der andern Seite entzog die rationale Theologie, als Lehre vom disjunktiven Vernunftschluß geformt, der vierten kosmologischen Idee ihren eigentlichen Inhalt (den kosmologischen Beweis für das Dasein eines notwendigen Wesens). So blieb für die rationale Kosmologie eigentlich nur die erste und dritte Idee; und diese dritte Idee, die Idee der Freiheit (die eigentlich gar nicht unter die kosmologischen Ideen gehört) wurde dann zum breit ausgeführten Hauptstück. Vgl. Adickes, Kants Systematik, § 60 ff., und die zahlreichen Stellen in Erdmanns Reflexionen, in denen Kant diese Gedanken hin- und herwendet. Die Virtuosität Kants im Schematisieren, zugleich die Volubilität aller dieser

Die Auflösung der Antinomien hat die Form, daß an die Stelle des *aut-aut* ein *nec-nec* oder ein *et-et* tritt. Das Erstere bei den beiden ersten Anthithesen. Der gesunde Menschenverstand hat die Empfindung: es muß doch möglich sein auf die Frage: ist die Welt in Zeit und Raum endlich oder unendlich? eine einfache Antwort mit ja oder nein zu geben. Und ebenso auf die Frage: sind die letzten Teile, aus denen die Welt besteht, einfach (nicht

---

Schematisierungen tritt darin außerordentlich deutlich hervor. Man vergleiche auch einen interessanten Entwurf der Antinomienlehre bei Reicke, Lose Blätter I, 105 ff. Die antinomischen Sätze werden hier als Prinzipien des Erfahrungsgebrauchs in der Welt der Erscheinungen und des Vernunftgebrauchs in der Welt „der Dinge überhaupt" einander gegenübergestellt.

Auf Erscheinungen.	Auf Dinge überhaupt.
Die Prinzipien der Exposition der Erscheinungen setzen diese insgesamt als bedingt, mithin nicht schlechthin gesetzt:	Prinzipien der Rationalität oder Komprehension derselben. Vom allgemeinen zum besonderen absolute Synthesis.
1) keine absolute Totalität (Totalität *secundum quid*) der Zusammensetzung, mithin der Progressus unendlich;	1) Unbedingtes All des abhängigen Ganzen. Weltursprung *(in mundo noumeno datur universitas).*
2) keine absolute Totalität der Dekomposition, mithin kein unbedingt Einfaches.	2) Unbedingt Einfaches *(monas).*
3) keine absolute Totalität der Reihe der Erzeugung, keine unbedingte Spontaneität;	3) Unbedingte Spontaneität der Handlung *(libertas transsc.).*
4) keine unbedingte Notwendigkeit (alle Dinge können aus der Zeit und dem Raum genommen werden).	4) Unbedingt notwendiges Dasein *(necessitas absoluta, originaria).*
Alle diese Sätze sind als Grundsätze des empirischen Gebrauchs objektiv gewiß, aber der Vernunft zuwider.	Diese Sätze sind subjektiv notwendig als Prinzipien des Vernunftgebrauchs im Ganzen der Erkenntnis. Einheit des Mannigfaltigen der Verstandeserkenntnis. Sie sind praktisch notwendig in Ansehung des . . . (bricht ab).

ausgedehnt) oder ausgedehnt? Freilich, sowie der Metaphysiker eine Antwort versucht, tritt alsbald auch der Widerspruch hervor. Sagt er, die Welt ist endlich, so erhebt sich die Frage: und jenseits der Grenze, was ist da? der leere Raum und die leere Zeit? Was sind sie? woraus bestehen sie? Und warum sollte nicht eine Erfüllung möglich sein? Ja sind sie überhaupt ohne Erfüllung denkbar? Sind nicht der leere Raum und die leere Zeit seiende Undinge? Oder sind also auch der Raum und die Zeit selbst begrenzt? Sowie man versucht, diesen Gedanken zu fassen, wird man auch seiner Unmöglichkeit inne. Schlägt man sich nun auf die Gegenseite: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und keine Grenzen im Raum, so will doch auch dieser Gedanke nicht standhalten. Hat sie keinen Anfang, so müßte also eine Ewigkeit abgelaufen sein, ehe der Punkt der Gegenwart erreicht werden konnte. Kann eine unendliche Zeit bis zu einem bestimmten Zeitpunkt abgelaufen sein? Und ähnlich mit dem Raum: besteht die Welt als ein Unendliches im Raum? Dann läge also, wenn ich mich auf den letzten noch sichtbaren Fixstern stellte, eine neue Fixsternwelt vor mir? Und wenn ich dies tausendmal wiederholte, und tausendmal tausendmal, dann wäre ich dabei der Grenze nicht näher, sie bliebe immer unendlich weit? ich könnte diese tausendmal tausendmal beliebig oft mit sich selber multiplizieren, so bliebe das alles ein unendlich Kleines gegen die Unendlichkeit der wirklichen Ausdehnung? Dem Verstand wird schwindlig und er klammert sich wieder an die Endlichkeit, sagend: unendlich und wirklich sind einander ausschließende Prädikate.

Ähnlich geht es ihm bei der Teilung. Der Verstand neigt auch hier zunächst dazu, letzte Teile anzunehmen. Sind diese ausgedehnt? Aber dann sind sie nicht letzte: warum sollte, was ausgedehnt ist, nicht mehr geteilt werden können, wenigstens in Gedanken? So kommen wir also nicht zu Ende, zu Ende kommen wir erst, wenn wir die

letzten Teile als einfach (unausgedehnt) setzen. Aber wie nun? Aus unausgedehnten Teilen die ausgedehnten Körper zusammensetzen, ist das nicht dasselbe wie eine Linie aus Punkten zusammensetzen? Wie viele Punkte machen einen Zoll und wie viele Monaden einen Körper? Also auch das geht nicht, und der Verstand greift wieder zu den ausgedehnten Atomen.

Endlich die Kausalreihe, ist sie endlich oder unendlich? Unendlich kann sie offenbar nicht sein, es muß ein letztes Glied in der Reihe geben, das nicht mehr an einem andern hängt, ein Etwas, das durch sich selbst existiert, ein notwendiges Wesen. Gäbe es kein notwendiges Wesen, so könnte es auch nichts Zufälliges geben, nichts, das nur durch anderes existiert. Das „durch anderes" kann nicht ins Unendliche gehen, wie eine hangende Kette nicht unendlich sein kann: sie muß ein letztes Glied haben, womit sie an einem Nagel hängt. Freilich, so wie man nun versucht, ein solches Letztes, Unbedingtes, Notwendiges zu bezeichnen, tritt der Widerspruch hervor: was immer gegeben werden kann, ist kein Letztes, der Verstand kann nicht umhin, nach der Ursache zu fragen. Und so wird also der Verstand zwischen den beiden Gegensätzen endlos hin- und hergetrieben, angezogen und wieder abgestoßen und kann nicht zur Ruhe kommen.

Die Auflösung, die Kant gibt, lautet: Raum und Zeit, die Körper und Bewegungen in ihnen, und so die Kausalreihe sind nicht etwas absolut Existierendes, sie sind nur Erscheinungen, die das Subjekt durch produktive Synthesis erzeugt. Sie sind nur in und durch die Funktion der Synthesis. Diese Funktion nun ist der Natur der Sache nach weder ein Endliches, noch ein *actu* Unendliches, sondern ein *potentia* Unendliches, sie kann immer weiter fortgeführt werden. Man nehme die Zahlenreihe, sie ist nicht endlich, ich kann über jede beliebige Zahl durch Addition hinausgehen; sie ist aber auch nicht unendlich, sie ist nicht irgendwo als eine fertig vorliegende, unend-

liche Reihe vorhanden: sie hat nur potentielle Unendlichkeit in dem Gedanken der Möglichkeit fernerer Synthesis. Nun, ganz so steht es mit Raum und Zeit, sie haben potentielle Unendlichkeit in der Funktion der Synthesis; ich kann jede Linie *in indefinitum* verlängern und so jeden Zeitverlauf; aber auch in der raumerfüllenden Körperwelt oder der zeiterfüllenden Ereignisreihe kann ich nie an einen letzten Punkt kommen, jenseits dessen der leere Raum oder die leere Zeit anfinge. Und dasselbe gilt von der Teilung: wie jede Zahl in *indefinitum* teilbar ist, so jeder Raum und jede Raumerfüllung. Und ebenso ist in der Kausalreihe *regressus* und *progressus in indefinitum* aufgegeben, es kann kein Glied in der Reihe gegeben werden, das das letzte wäre.

In der Tat wird das die einzig mögliche Lösung dieser Probleme sein. Sieht man Raum und Zeit als an sich existierende Dinge an, dann wird jenem Dilemma: als endlich oder unendlich gegeben, nicht zu entrinnen sein. Sind sie nur in den Funktionen der Synthesis wirklich, so verliert die Frage ihre Bedeutung, für den Verstand, nicht auch für das anschauliche Denken, was auch Kant nicht behauptet: der Schein bleibt, nur betrügt er den nicht mehr, der da weiß, was es damit auf sich hat.

Anders ist die Lösung der dritten Antinomie, zu der die Idee der Freiheit Veranlassung gibt. Hier tritt an die Stelle des *aut—aut* (es gibt Freiheit des Willens — es gibt keine Freiheit) ein *et—et*. Dieselbe Handlung muß einerseits als kausal bedingt, kann andererseits als frei angesehen werden, jenes als Glied der Erscheinungsreihe, dies lasse Offenbarung des intelligiblen Ich. Hierauf wird später zurückzukommen sein. Übrigens gehört, wie schon bemerkt, die Idee der Freiheit nicht eigentlich zu den kosmologischen Ideen; sie gehört in den Zusammenhang der ersten Konzeption, die unter dem Titel der Antinomien die ganze alte, dogmatische und skeptische Metaphysik auflöste. Kant hat ihr in der Darstellung der

Antinomie einen kosmologischen Mantel umgeworfen: sie wird eingeführt unter dem Titel der ersten, unverursachten Ursache; die Auflösung der Antinomie läßt diesen Mantel vollständig fallen.

Die vierte Idee, die Idee des notwendigen Wesens, die ja übrigens von der Idee der ersten, unbedingten Ursache offenbar nicht zu trennen ist, gehört zwar wirklich zu den kosmologischen Ideen; sie kann aber hier nicht zu freier Entfaltung kommen, weil sie in der von den Antinomien abgezweigten Kritik der rationalen Theologie ihren eigentlichen Platz gefunden hat. In der Antinomienlehre wird sie auf dieselbe Weise wie die vorige erledigt; an die Stelle des *aut—aut* tritt ein *et—et*; der Satz: alles hat zufällige und bedingte Existenz und: es gibt kein notwendiges Dasein, gilt für die Erscheinungswelt; das hindert nicht, daß „von der ganzen Reihe auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingt notwendiges Wesen stattfinde“, oder daß „die ganze Reihe in einem intelligiblen Wesen, welches darum von aller empirischen Bedingung frei ist und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieser Erscheinungen enthält, gegründet sein kann“. —

3. Die rationale Theologie.

Die Kritik der rationalen Theologie hat sieben Abschnitte. Die beiden ersten enthalten, wenn man so will, die metaphysische Deduktion des Gottesbegriffs, indem sie ihn aus dem disjunktiven Vernunftschluß ableiten; die folgenden geben dann die transscendentale Kritik (statt der Deduktion) in Gestalt einer verneinenden Antwort auf die Frage: ob die objektive Gültigkeit dieses Begriffs theoretisch bewiesen werden könne?

Der Gottesbegriff ist der von Kant schon in dem einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes (1763) entwickelte: Gott der Inbegriff der Realität, d. h. die Einheit aller denkbaren Wirklichkeit

(*omnitudo realitatis*); Gott das *ens realissimum*, das in seinem Wesen alle möglichen positiven Bestimmungen vereinigt, so daß ihm jedes positive Prädikat ohne Begrenzung zukommt; Gott daher der Urgrund der Möglichkeit aller Wesen, aus dem ihrer aller Wesenheit als durch Einschränkung abgeleitet angesehen werden muß, so daß es keine Wesenheit gibt, die nicht in Gottes Wesen gesetzt wäre.

Die Kritik hat nun auszumachen, ob diesem Begriff in derselben Weise wie den reinen Verstandesbegriffen objektive Gültigkeit verschafft werden kann? Eine Kritik, die sich entschlossen auf den Boden der Analytik stellt, hätte sich mit dem bloßen Hinweis darauf begnügen können, daß Realität im Sinne der Kategorie bedeute: Gegenstand möglicher Erfahrung sein, oder: in der Anschauung gegeben werden können, und daß solche Realität natürlich nur Einzeldingen zukommen könne, nicht aber dem Inbegriff aller Denkbarkeit. Gott als das schlechthin transscendente Wesen könne natürlich nur intelligible Realität, die Wirklichkeit eines Gedankendinges oder einer Idee, haben, also absolute Realität im Sinne des platonischen oder spinozistischen oder hegelschen Systems, wo eben Denkbarkeit und absolute Wirklichkeit zusammenfielen. Indessen hält es Kant, da die Verhandlungen über die Realität des Gottesbegriffs in der Geschichte der Philosophie eine so bedeutende Rolle gespielt haben, für ratsam, „die Akten dieses Prozesses ausführlich abzufassen und sie im Archiv der menschlichen Vernunft, zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen.“ Und so stellt er denn die möglichen Formen der Beweisführung ausführlich dar, um ihre Vergeblichkeit zu zeigen.

Es gibt drei Beweisarten für das Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft: die ontologische, die kosmologische und die physiko-theologische.

Der ontologische Beweis folgert die Existenz aus dem Begriff Gottes selbst: die Unwirklichkeit des *ens*

realissimum kann nicht gedacht werden, oder, mit Spinoza, *Dei essentia involvit existentiam.* — Kants Kritik kommt auf Folgendes hinaus: Existenz ist kein Merkmal eines Begriffs, „Sein ist kein reales Prädikat“, d. h. kein Denkinhalt, der einen Bestandteil eines Begriffs ausmachen könnte, hundert wirkliche Taler enthalten nicht mehr Denkinhalt als hundert mögliche (gedachte) Taler. Also kann die Existenz eines Dinges niemals in einem logisch notwendigen (analytischen) Urteil aus seinem Begriff gefolgert werden, sie kann nur entweder durch seine direkte Darstellung in der Anschauung, oder durch den Nachweis, daß es mit gegebenen Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen zusammenhange, dargetan werden. Alle Existentialsätze sind synthetisch, oder alles Wirkliche ist zufällig, nicht Dingen, nur Urteilen kommt Notwendigkeit zu, nämlich bedingte Notwendigkeit: unter der Voraussetzung, daß die Prämissen, woraus sie gefolgert sind, gelten. Oder, mit Hume, das Gegenteil jeder Behauptung über Tatsachen ist denkbar, *the contrary of every matter of fact is possible.*

Es ist leicht zu sehen, daß diese Kritik nur auf dem Boden des Empirismus Gültigkeit hat. Ein Vertreter der rationalistischen Theorie, etwa Spinoza, würde erwidern: die Kritik trifft unsere Gedanken nicht; unsere „ontologische“ Beweisführung geht nicht auf die Existenz Gottes in der sinnlich-anschaulichen Welt; wir bleiben in der intelligiblen Welt, es handelt sich nicht um „empirische“, sondern allein um „transscendente Realität“ Gottes. Eine Kritik des ontologischen Beweises müßte also völlig anders angelegt werden: sie müßte zeigen, daß der Begriff einer Einheit aller ideellen Realität innerlich unmöglich sei, die *denominationes intrinsecas* des wahren Begriffs nicht an sich habe. Stelle man Gott mit Talern in eine Reihe, dann sei es freilich leicht, die Absurdität des ontologischen Beweises auszumachen. Kant schiebe dem Gottesbegriff, den er in der Darstellung richtig entwickele, in der Kritik

die vulgäre Vorstellung von Gott als einem empirischen Einzelwesen unter, eine Vorstellung, die doch kaum einmal mit Recht dem Cartesius zugeschrieben werden könne, an dessen Adresse zum Schluß die Kritik gerichtet werde. Was aber Kant hindere, den ontologischen Beweis in der Form, in der er allein gemeint sei und Sinn habe, zu kritisieren, das scheine der Umstand zu sein, daß seine eigenen Gedanken sich ganz in derselben Richtung bewegten: Gott die Einheit der intelligiblen Welt. Wer der intelligiblen Welt Realität, natürlich intelligible Realität, und Einheit beilege, der könne den ontologischen Gottesbeweis nicht widerlegen, außer in jener sinnlosen Form.

Der kosmologische Beweis schließt nach Kant so: wenn das Zufällige und Bedingte ist, dann muß auch das Notwendige und Unbedingte sein; nun ist Zufälliges wirklich; also ist auch das Notwendige. Beweis des Obersatzes: das Zufällige und Bedingte hat sein Dasein durch ein Anderes; nun kann es nicht nur solches Wirkliches geben, das sein Dasein durch ein Anderes hat; der *regressus* auf ein Anderes kann nicht *in infinitum* gehen. Es muß also, da es das zufällig Wirkliche gibt, auch ein Seiendes geben, das durch sich selber ist, d. i. ein notwendiges Wesen; und dieses notwendige Wesen ist das allerrealste Wesen, Gott.

Die Kritik des Beweises rührt an viele Punkte, ich hebe folgende hervor: 1) Das notwendige Wesen ist nicht notwendig das allerrealste Wesen, jedes beliebige eingeschränkte Wesen kann ebensowohl für unbedingt notwendig gelten; also könnte aus dem Begriff des notwendigen Wesens, auch wenn es ein gültiger Begriff wäre, noch nicht das Dasein Gottes als des allerrealsten Wesens bewiesen werden (so im 3. Abschnitt). 2) Der Satz: das notwendige Wesen ist das allerrealste Wesen, ist im Grunde nur die Umkehrung des Satzes: das allerrealste Wesen existiert notwendig, also des ontologischen Beweises, und daher mit ihm abgetan. 3) Der Begriff des notwendigen Wesens ist kein gültiger Begriff: das Dasein

eines Dinges kann niemals als schlechterdings notwendig vorgestellt werden, es hindert nichts, das Nichtsein desselben zu denken, oder: Notwendigkeit und Zufälligkeit gehen nicht die Dinge selbst, sondern bloß das Denken an; es ist uns aufgegeben, zu jedem Bedingten ein Bedingendes zu suchen; in der Wirklichkeit, der Welt möglicher Erfahrung ist aber niemals ein Bedingendes anzutreffen, das unbedingt wäre. — Wozu wieder zu bemerken wäre, daß die Kritik nur diejenigen trifft, die Gott in die Reihe der empirischen Bedingungen, also als ein Einzelwesen mit empirischer Realität und Kausalität setzen.

Der physiko-theologische Beweis gehört, da er von empirischen Daten ausgeht, eigentlich nicht in eine Kritik der Versuche der reinen Vernunft, die Wirklichkeit *a priori* zu konstruieren. Und so wird er auch von Kant hier eigentlich nur gestreift. Der Beweis schließt so: in der Welt treffen wir so viel Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, „daß alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen (? verlieren), so daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß.“ Diese zweckmäßige Anordnung ist nicht eine notwendige Folge aus der Natur der Elemente, sie verhalten sich, so viel wir sehen, gleichgültig gegen jede Anordnung. Also muß die Ordnung auf eine ordnende Intelligenz zurückgeführt werden; und zwar auf eine kosmische Intelligenz, denn die Welt stellt sich, so weit unsere Erfahrung reicht, als ein einheitliches System dar.

Kant läßt die Voraussetzungen des Beweises gelten; aber er ficht den Schlußsatz an: also existiert Gott, das *ens realissimum*; der Beweis führe höchstens zu einem Weltbaumeister für das Gebiet unserer Erfahrung, aber nicht zu einem Weltschöpfer mit den Prädikaten eines *ens realissimum:* unendlich, ewig, allmächtig, allwissend u. s. w. Also sei der spekulativen Theologie damit gar nichts ge-

dient. Sie bleibe auf die *a priori* Beweise, zuletzt das ontologische Argument angewiesen.

Auf die Frage: wie weit die Beweiskraft des empirischen Analogieschlusses zur Begründung des Glaubens an das Dasein einer weltbaumeisterlichen Intelligenz ausreicht, geht Kant nicht ein. Er bemerkt nur, der Beweis verdiene, als der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene jederzeit mit Achtung genannt zu werden: die Vernunft könne durch keinen Zweifel subtiler Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht durch einen Blick auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues aus der grüblerischen Unentschlossenheit gleich als aus einem Traum herausgerissen werden sollte. Doch deutet er andererseits an, daß der Schluß die schärfste transscendentale Kritik nicht aushalten dürfte: vielleicht ist die freiwirkende Natur, „die alle Kraft und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht“, das letzte, nicht mehr auf ein anderes (göttliche Vernunft) zurückführbare Prinzip der Weltbildung — eine Betrachtung, die an Humes Dialoge über natürliche Religion erinnert: mit welchem Recht wir diese kleine Gehirnerregung, Vernunft genannt, zum Modell des weltbildenden Prinzips machen wollten? das sei ein nicht minder verwegener Anthropomorphismus, als es ein grundloser Arachnomorphismus sein würde, wenn Spinnen auf einem von ihnen allein bewohnten Planeten die Ordnung der Welt aus einer kosmischen Spinnkraft herleiteten. Kant hätte an diesem Punkt auf Humes Ausführungen als eine Ergänzung seiner Kritik der Gottesbeweise hinweisen können; sie geben, was Kant nicht gibt, die Kritik einer vom Standpunkt der empirischen Reflexion ausgehenden natürlichen Theologie. Kant hat gemäß der rein rationalistischen Anlage der Kr. d. r. V. eigentlich nur für die rein aprioristische Metaphysik und ihre Kritik Raum. Seine kritische Fragestellung: wie weit kann die Vernunft *a priori*

die Wirklichkeit erkennen? schließt prinzipiell jede auf die konkrete Gestalt der Wirklichkeit eingehende Betrachtung von vornherein aus. An sich wird freilich die Frage: ob denn nicht Metaphysik *a posteriori* möglich sei, ob nicht die Frage nach Wesen und Konstitution der Wirklichkeit eine Beantwortung auf Grund der gesamten Erfahrungserkenntnis, wenn nicht in apodiktischen Sätzen, so doch in begründeten Ansichten zulasse, für eine durchaus vernünftige gelten müssen. Es ist das der Weg, den die spätere Metaphysik, z. B. bei Schopenhauer oder Fechner eingeschlagen hat.

4. Anhang. Transscendentale Deduktion der Ideen.

Der Kritik der Ideen oder also vielmehr ihrer falschen Behandlung in der alten Metaphysik, die sie als Gegenstände einer objektiven und *a priori* demonstrierenden Wissenschaft ansah, folgt nun noch der „Anhang“ überschriebene Abschnitt „von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft“. Wer auf den positiven Ertrag der Kr. d. r. V. vor allem sieht, müßte im „Anhang“ das eigentliche Hauptstück der Ideenlehre Kants erblicken: er bringt die Rehabilitierung der Ideen, oder eigentlich die Lehre von ihrem rechten Gebrauch, wenn man will, ihre „transscendentale Deduktion“, eine beschränkte und bedingte aber doch eine wirkliche Deduktion, eine Nachweisung ihrer Berechtigung und ihres Werts für die Erkenntnis. Die Vernunftideen sind zwar nicht, wie die Verstandesgrundsätze, eigentliche Konstruktionsprinzipien der Natur, aber sie sind doch notwendige Prinzipien des Verstandesgebrauchs: regulative, nicht konstitutive Prinzipien, sagt Kant mit der ihn nie verlassenden Kunst der Distinktion. Die Vernunft geht ihrer Natur nach auf ein absolut einheitliches und vollständiges System der Erkenntnis aus. Das logische System mit vollständig durchgeführter Gliederung der Wirklichkeit nach dem Schema begrifflicher Über- und Unterordnung der Formen und

der Regeln ist ihr Ideal, und dieses Ideal trägt sie notwendig in die Auffassung der Wirklichkeit hinein, so daß diese demnach als ein begriffliches System sich darstellt. Das Gesetz der logischen Klassifikation, möglichste Verallgemeinerung und möglichst weit geführte begriffliche Teilung, ist demnach ein synthetischer Satz *a priori*, der als heuristisches Prinzip objektive Gültigkeit hat. Das höchste Ideal der Vernunfterkenntnis ist aber die Einheit nach Zweckgedanken: eine Verknüpfung aller Dinge nach teleologischen Gesetzen, das wäre absolute Erkenntnis. Und damit wäre denn gegeben, daß die Vernunft, um höchste spekulative Befriedigung zu erreichen, gar nicht umhin kann, diese Voraussetzung an die Wirklichkeit heranzubringen, und also auch wieder die Voraussetzung dieser Voraussetzung zu machen: daß der Urgrund der Welt nach Analogie einer nach Ideen schaffenden Intelligenz zu denken sei. Dabei werden wir uns hüten zu denken, daß wir den Urgrund der Welt und der Welteinheit an sich selbst, seinem Wesen nach, bestimmen könnten; „wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei, aber in Beziehung auf die systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaus, welche wir, wenn wir die Natur studieren, voraussetzen müssen, haben wir jenes uns unbekannte Wesen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz gedacht, d. i. es in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die sich auf demselben gründen, grade mit den Eigenschaften begabt, die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können“. Oder, wenn wir den Gedanken aus diesen etwas peinlich verklausulierten Sätzen herausnehmen: die menschliche Vernunft kann nicht umhin, wie ihre logische Natur, die Kategorien, so ihre teleologische Auffassung, die Ideen, in die Wirklichkeit hineinzutragen. Sie mag sich dabei sagen, daß sie selbst aus demselben Urgrund abgeleitet ist, aus dem auch die Dinge stammen, daß also

die ihrer Natur gemäße Auffassung auch der Natur der Dinge und ihres Urgrundes nicht überhaupt unangemessen sein werde, wenn sie denn auch nicht imstande sein sollte, das Wesen der Dinge und ihres letzten Grundes adäquat und erschöpfend nachzudenken. In der zweiten Hälfte der Kritik der Urteilskraft sind diese Gedanken weiter gesponnen; wir werden ihnen unten begegnen.

5. Epilog.

Unter dem Titel „Methodenlehre“ folgen nun noch eine Reihe von Reflexionen über das Thema der Kritik, meist der Dialektik, die unter einige aus dem Schema einer logischen Methodenlehre sich ergebende Titel (Disziplin, Kanon) aufgereiht sind. Der zweite und dritte Abschnitt der „Disziplin der reinen Vernunft“ bilden zusammen mit dem „Kanon d. r. V.“ eine Art Epilog, ähnlich den beiden letzten Abschnitten von Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand. Sie zeigen, daß diese Untersuchungen nicht nur nicht gefährlich, sondern vielmehr nützlich und notwendig für Moral und Religion sind. Sie setzen nämlich die Vernunft in Freiheit gegenüber dem negativen ebenso wohl als dem positiven Dogmatismus, und die freie Vernunft kann gar nicht umhin, für die positive Seite, Gott und künftiges Leben, Partei zu nehmen, das praktische Interesse ist ganz auf dieser Seite. Also man lasse ruhig alle Zweifel ans Tageslicht wachsen: „Äußere Ruhe ist nur scheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menschenbrust liegt, muß ausgerottet werden; wie können wir ihn aber ausrotten, wenn wir ihm nicht Freiheit, ja selbst Nahrung geben, Kraut auszuschießen, um sich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurzel zu vertilgen?“

Faßt man die Erörterungen der Dialektik (mit Einschluß der Methodenlehre) zusammen, so kann man sie, mit Anlehnung an den 3. und 4. Abschnitt der Antinomienlehre, die vielleicht am deutlichsten die ursprüngliche Kon-

zeption wiederspiegeln, auf folgende Weise formulieren. Es handelt sich um die Auseinandersetzung der neuen Metaphysik mit der bisherigen Metaphysik. Alle bisherige Metaphysik war dialektisch, d. h. sie hatte nicht, wie die übrigen Wissenschaften, einen festen Bestand anerkannter Wahrheiten; es gab in ihr nur bestrittene Sätze, Behauptungen, denen jederzeit die entgegengesetzte Behauptung mit dem gleichen Anspruch auf Denknotwendigkeit gegenüberstand. Die ganze bisherige Philosophie stellt nichts als einen ewigen Krieg dar; zwei Richtungen stehen sich gegenüber, die eine, die rationalistisch-idealistische, geht darauf aus, den praktischen und religiösen Wahrheiten eine absolut feste theoretische Unterlage zu geben; sie lehrt die Welt als die Schöpfung eines vernünftigen Wesens ansehen, sie faßt die logisch-ontologischen Begriffe so, daß darauf die Spiritualität und Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens gegründet werden können. Ihr steht die empiristische oder die dogmatisch-materialistische Richtung gegenüber, sie löst diese Begriffbildungen und Beweisführungen durch skeptische Reflexion in nichts auf: die Betrachtung der Wirklichkeit, wie sie uns die Wissenschaften der Kosmologie und Physik, der Biologie und Geschichte an die Hand geben, nötigen den Verstand durchaus nicht, die Natur als das Werk einer extramundanen Intelligenz anzusehen; sie führen weder zu einer ersten Ursache (Schöpfungsakt), noch zur Möglichkeit, die Welt aus Zwecken zu erklären. Und nicht anders steht es mit Unsterblichkeit und Freiheit; unbefangen theoretische Betrachtung zeigt, daß das psychische Leben mit dem physischen parallel läuft, also auch mit ihm Anfang und Ende teilen wird; ebenso daß alle Vorgänge des Innenlebens, die Willensvorgänge nicht ausgenommen, in demselben Sinne Regelmäßigkeit und kausalen Zusammenhang erkennen lassen, wie die physiologischen. Die Exemtion gewisser Erscheinungen aus dem Gebiet der Naturerklärung ist völlig unzulässig.

So stehen sich die beiden Gegnerinnen gegenüber. Die eine stellt das praktische Interesse der Vernunft voran, sie ist bereit, ihm das theoretische zu opfern: die philosophische Untersuchung muß zu einem solchen Ergebnis führen, das mit der Moral, der Religion, der Erhaltung der öffentlichen Ordnungen zusammen bestehen kann. Die andere stellt das wissenschaftliche Interesse voran, sie ist bereit, das praktische ihm zu opfern: die Wahrheit über alles! Der Verstand muß die Dinge sehen, wie sie sind, er muß rücksichtslos die letzten Voraussetzungen und Konsequenzen ziehen, unbekümmert darum, wie dem Gemüt die Welt oder die Weltanschauung, die er aufbaut, zusagen mag. Und diese Konsequenz ist nun eben: von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit weiß die Wissenschaft nichts (Hume), oder: sie schließt sie aus, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind phantastische Einbildungen (*Système de la Nature*).

Das ist der Streitfall. Kants richterliche Entscheidung aber fällt so aus: beide haben recht und beide haben unrecht. Sie haben recht in dem, was sie behaupten, sie haben unrecht in dem, was sie verneinen. Die skeptisch-materialistische Philosophie hat recht in der Forderung: es darf der freien wissenschaftlichen Untersuchung nichts entzogen werden; der Verstand hat das Recht, alles zu untersuchen und alles zu bezweifeln; er hat auch recht mit der Behauptung: alle theoretischen Beweise für die objektive Realität der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind vergeblich. Aber sie ist im Unrecht, wenn sie dann diese Ideen als bloße sinnlose Illusionen wegwirft. Der Idealismus tut durchaus recht daran, auf ihrer Gültigkeit zu bestehen, nur darf er ihnen nicht „objektive" Realität, Realität in der Welt der Objekte beilegen, wie den Verstandesbegriffen. Ihre Gültigkeit beruht auf dem „subjektiven" Bedürfnis der Vernunft, dem spekulativen Einheitsbedürfnis und dem „praktischen" Bedürfnis, einen vernünftigen Sinn in der Wirklichkeit anzunehmen.

Also, Wissenschaft und Glaube nicht feindselige Gegensätze; beide sind für das geistige Leben der Menschheit unentbehrlich, und sie haben nebeneinander Raum: das Wissen im Verstande, der Glaube in der praktischen Vernunft, und zwischen ihnen als Vermittlerin die spekulative, Ideen denkende Vernunft.

Das ist Kants Stellung: er gibt dem Verstande das Seine: freie, unbeschränkte Erforschung der gegebenen Wirklichkeit; er gibt aber ebenso dem vernünftigen Glauben das Seine: Deutung des Sinnes der Wirklichkeit aus Ideen. Der „transscendentale Idealismus" aber hilft über den scheinbaren Widerspruch hinweg: der Verstand einheimisch im *mundus sensibilis*, die Vernunft, vor allem die praktische, einheimisch im *mundus intelligibilis*, dessen Wirklichkeit auch der Verstand nicht umhin kann einzuräumen, freilich nur als „Grenzbegriff", an den er stößt, ohne ihn positiv erfüllen zu können.

II. Die Prolegomena und die zweite Auflage der Kritik.

Ich schließe die Darstellung des Inhalts der Kritik der reinen Vernunft mit einer Bemerkung über die beiden nachfolgenden Überarbeitungen des Gegenstandes.

Die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", die zwei Jahre nach der Kritik erschienen, sind ihrem wesentlichen Inhalt nach ein Auszug aus der Hauptschrift, auf die sie wiederholt verweisen; sie heben die Hauptpunkte scharf hervor und stellen sie, ohne am Inhalt wesentliches zu ändern, in veränderter Fassung dar, nach analytischer Methode, statt synthetischer, wie Kant selbst den Unterschied bezeichnet: sie gehen aus von dem Erzeugnis des Verstandes, der Mathematik und Physik, während die Kritik von den Quellen ausging. Während der Ausarbeitung kamen Kant die ersten Rezensionen der Kr. d. r. V. zu Gesicht, vor allem die von Garve verfaßte, von Feder zu-

rechtgemachte Kritik der Göttingischen Gelehrten Anzeigen (19. Jan. 1782). Sie gab ihm Veranlassung, jener Schrift eine Reihe von gereizten Erwiderungen einzulegen.*) Vor allem war es ein Punkt, der ihn verdroß: die Zusammenstellung mit Berkeley; ein „System des höheren Idealismus" sollte (nach Feders aufgesetzter Bezeichnung) die Kritik enthalten. Kant schien damit das beliebte Verfahren derer, „denen die Geschichte der Philosophie ihre Philosophie ist", neue Gedanken unter alte Sektennamen zu bringen, gegen sein System in Anwendung gebracht zu sein — das Verfahren, das in der katholischen Polemik zum System ausgebildet ist: hier ist die Geschichte der Philosophie nichts als der *catalogus errorum*; die verschiedenen — *ismen* stehen als so viel Särge bereit, um alle neuen, nicht approbierten Gedanken aufzunehmen. Kant protestiert gegen das Verfahren auf das lebhafteste. Mit dem Ton starken Selbstbewußtseins spricht er aus: es seien wirklich neue und sehr ernsthafte, der ganzen bisherigen Metaphysik ans Leben gehende Gedanken in seinem Buch; er suspendiert feierlich alle Metaphysiker von der Arbeit,

*) B. Erdmann hat in seiner Ausgabe der Proleg. (1878) die beiden Elemente gesondert, auch typographisch. So streng wird die Scheidung sich freilich nicht durchführen lassen. Über die Entstehung der Proleg. handelt Erdmann jetzt in den „Historischen Untersuchungen über Kants Prol." 1904; über die Weiterbildung der Gedanken unter dem Einfluß der Aufnahme, die sie bei den Zeitgenossen fanden, bis zur 2. Auflage, in der als Einleitung zu seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. erschienenen Schrift: Kants Kritizismus in der 1. und 2. Aufl. der Kr. d. r. V. Der durchgehende Gesichtspunkt ist die Beweisführung für die Ansicht, daß der Hauptzweck der Kritik in dem Beweis für die Unmöglichkeit einer transscendenten Erkenntnis liege, und daß dieser negative Hauptzweck, wenngleich hier und da verdunkelt durch Hervorhebung der positiven Seite (Beweis der Möglichkeit rationaler Erkenntnis innerhalb des Feldes möglicher Erfahrung), doch seine alte Stellung behauptet habe. Mir scheint, wie die Bestimmung des Hauptzweckes, so auch die Bestimmung der Abweichungen der späteren Schriften von der 1. Auflage unhaltbar.

bis sie seiner Frage nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis *a priori* genug getan haben würden. Im besonderen protestiert er gegen die Behauptung, daß er mit dem „guten Berkeley“ gleiche Wege wandle; mit dem Idealismus dieses Mannes, der der Schwärmerei Tür und Tor öffne, habe sein Idealismus nichts zu tun; vielmehr, so schließt er, „wird Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben.“ Statt an Berkeley knüpft Kant, in einer Reihe von Bemerkungen über die geschichtlichen Beziehungen seiner Gedanken zu Vorgängern, seine Untersuchung an D. Hume an, der eigentlich das Problem der kritischen Philosophie zuerst gestellt, wenn auch nicht gelöst habe. Er betont in diesem Zusammenhang die empiristisch-agnostizistischen Momente, wodurch er mit Hume sich verbunden weiß: mit ihm lehre er, daß alle unsere Erkenntnis auf mögliche Erfahrung eingeschränkt sei, die Kritik habe zuerst aus Prinzipien die Unmöglichkeit transscendenter Spekulation nachgewiesen. Gegen Berkeley hebt er die realistischen Elemente hervor, daß er nicht nur selbstverständlich die Wirklichkeit von Dingen an sich selbst annehme, sondern auch an der empirischen Realität von Körpern entschieden festhalte.*)

---

*) Ich will übrigens doch bemerken, daß die Göttinger Rezension, wenn sie auch nicht immer die Sache trifft, doch weder in der Form die ihr Feder gegeben, noch in der ursprünglichen Fassung Garves so töricht ist, als man sie gemacht hat. Ja ich würde sagen, für die erste Besprechung eines so schwierigen und fremdartigen Werkes ist sie nicht schlecht, und zum Vorwurf der Unbescheidenheit gibt sie, für eine deutsche Rezension, wirklich wenig Veranlassung, vor allem gilt das von Garves Arbeit, wie sie nachher in der Allg. Deutschen Bibl. (Anhang zu Bd. 37—52, Abt. 2) abgedruckt ist. Aber auch gegen Feder ist der Vorwurf der Arroganz oder gar der böswilligen Irreführung ganz unbe-

In den Partien, die sich als „Auszug“ aus der Kritik darstellen, steht ein anderes Moment im Vordergrund das rationalistische: er betont darin, daß die kritische Philosophie allein imstande sei, von den rationalen Wissenschaften der Mathematik und reinen Naturwissenschaft, ihrer Form und Gültigkeit, Rechenschaft zu geben. Da nun diese Disziplinen als anerkannte Wissenschaften dastehen, so wird dadurch die Richtigkeit der kritischen Erkenntnistheorie gleichsam auf ein Faktum gegründet: ist sie die einzig mögliche Erklärung der Möglichkeit jener rationalen Wissenschaften von Gegenständen, so ist damit

gründet. Über die ganze Sache und die Korrespondenz zwischen Kant und Garve, die sich daran anknüpfte, s. A. Stern: Über die Beziehungen Garves zu Kant (1884). Daß übrigens Feder imstande war, Kant zu verstehen, hat er in seinem „Versuch einer möglichst kurzen Darstellung des Kantischen Systems“ gezeigt. (Philos. Bibl. von Feder und Meiners III. 1—13, 1790.) Auf 12 Seiten hat er hier für seine Zuhörer die Summe der Kr. d. r. V. in 25 Lehrsätzen ebenso bündig als faßlich formuliert. Daß im Kreise der Kantianer Göttingen als der eigentliche Herd des Widerstandes gegen die neue Wahrheit galt, ersieht man jetzt aus dem Briefwechsel, so aus einem Schreiben des Marburgers J. Bering an Kant (21. Sept. 1786, Briefwechsel I, 442), worin er diesem von dem eben zu Marburg ergangenen Verbot von Vorlesungen über seine Philosophie Mitteilung macht und das Verbot auf Meiners-Feder zurückführt. Über Feders weitere Erlebnisse mit der Kantischen Philosophie, die „Amputation seines Dozenten- und Autorruhms“, die er dadurch erfuhr, sehe man die auch sonst lesenswerte Selbstbiographie (S. 115 ff.) des redlichen Mannes, der freilich nicht zu den selbständigen Denkern, aber auch durchaus nicht, wie man es von Meiners sagen mag, zu den aufgeblasenen Dummköpfen gehört. Es ist schade, daß Kant von ihm eine so geringe Meinung hatte — freilich von welchem seiner Gegner hätte er sie nicht gehabt? Hätte er sich zu einer Auseinandersetzung mit der empiristischen Richtung, wie sie Feder und entschiedener Änesidemus vertraten, bestimmen lassen, so hätte seine Philosophie dadurch eine Beleuchtung erhalten müssen, die manches Mißverständnis ausgeschlossen hätte. Übrigens ist bemerkenswert, daß er Beck eine Gegeneinanderstellung der Humeschen und Kantischen Philosophie wiederholt nahelegte (Archiv für Gesch. der Phil., II. 617, 619).

ihre Wahrheit bewiesen. Ihrerseits gibt nun diese Philosophie wieder der mathematischen Naturerkenntnis eine zuverlässige, sie „wider alle Chikanen einer seichten Metaphysik wegen der angezweifelten objektiven Realität ihrer Sätze“ sichernde erkenntnistheoretische Grundlage. Endlich verhilft sie auch der Metaphysik zum sichern Gang einer Wissenschaft, indem sie ihr einerseits den falschen Weg der transscendenten Spekulation verlegt, andererseits die notwendige und mögliche Aufgabe zeigt: die Weltanschauung aus Prinzipien der Vernunft zu gestalten, sowohl aus theoretischen Prinzipien der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs, als zuletzt aus praktischen Prinzipien einer an der Idee eines Endzwecks sich orientierenden Vernunft.

Der „Idealismus“ aber erscheint hier wie dort als ein bloßes Mittel, „das einzige Mittel, die Aufgabe zu lösen, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht und worauf die Kritik ganz und gar hinauslief“, der Aufgabe nämlich, die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis *a priori* aufzuzeigen. Der transscendentale Idealismus, der Raum und Zeit als Anschauungsformen und die Dinge in Raum und Zeit als Erscheinungen auffassen lehrt, macht einerseits die Erkenntnis der Erscheinungswelt *a priori* möglich, durch die apriorische Konstruktion der Erscheinungen in Raum und Zeit; er macht andererseits das Dasein einer übersinnlichen Welt gewiß, als des notwendigen Korrelats der Erscheinungswelt, und stellt damit unsere Weltanschauung sicher vor den „frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus“. —

Dieselben Momente sind für die Veränderungen in der zweiten Auflage, die sechs Jahre nach der ersten erschien, charakteristisch. Das realistische und das agnostizistische Moment sind hie und da etwas stärker betont, durch Auslassungen und durch Zusätze; ein paar Betrachtungen über den „Gegenstand unserer Vorstellungen“, die

im Sinne eines absoluten Idealismus schienen mißverstanden werden zu können, sind weggelassen; eine Widerlegung des Idealismus ist eingefügt; die transscendentale Deduktion ist schärfer auf den erkenntnistheoretischen Zweck begrenzt, durch Ausscheidung der psychologischen oder „subjektiven“ Deduktion aus den Erkenntnisquellen; ferner wird die Grenzbestimmung des reinen Verstandesgebrauchs: nur im Gebiet möglicher Erfahrung, hier schon in der transscendentalen Deduktion betont. Auf der anderen Seite ist die Betrachtung der Prolegomena: Mathematik und reine Naturwissenschaft sind anerkannte Wissenschaften von rein rationalem Charakter, in die Einleitung der Kritik hereingetragen, nicht zum Vorteil der Klarheit: es wird dadurch die Bedeutung der transscendentalen Deduktion herabgesetzt — erklärt er doch gelegentlich, jene Wissenschaften hätten sie überhaupt gar nicht nötig — und damit dann zugleich die positive Leistung gegen die negative der Grenzbestimmung herabgedrückt. — Bei alledem wird Kant doch recht haben, wenn er in der Vorrede sagt, daß die Änderungen nicht die Sätze und ihre Beweisgründe beträfen, sondern nur die Darstellungsform. Gewiß ist, daß Kant selbst der Überzeugung lebte, seine Gedanken hätten seit der definitiven Feststellung der kritischen Grundanschauung keine Wandlungen mehr erlitten.*)

*) Vgl. jetzt einen Brief Kants an Bering in Marburg vom 7. April 1786 (Briefw. I. 417). „Änderungen im Wesentlichen werde ich nicht zu machen haben, weil ich die Sachen lange genug durchdacht habe, ehe ich sie zu Papier brachte, auch seitdem alle Sätze, die zum System gehören, wiederholt gesichtet und geprüft, jederzeit aber für sich und in ihrer Beziehung zum Ganzen bewährt gefunden habe. Weil nun, wenn mir diese Arbeit gelingt, es beinahe in jedes Einsehenden Vermögen stehen wird, ein System der Metaphysik darauf zu entwerfen, so werde ich die eigene Bearbeitung der letzteren etwas weiter hinaussetzen, um für das System der praktischen Weltweisheit Zeit zu gewinnen, welches mit dem ersteren verschwistert ist und einer ähnlichen Bearbeitung bedarf, wie wohl die Schwierigkeit bei demselben nicht so groß ist.“

Im besonderen gilt dies von zwei Punkten: der Stellung zum Rationalismus und zum Idealismus. Was zuerst den Rationalismus anlangt, so gibt er dem erkenntnistheoretischen System wie in der ersten so in der zweiten Auflage den Charakter; er wird sogar mit vorzüglicher Deutlichkeit in der neuen Vorrede hervorgehoben. Wenn er in der Ausführung gelegentlich ein wenig durch die Betonung des Realismus und der Grenzbestimmung herabgedrückt wird, so bleibt es doch nirgends einen Augenblick zweifelhaft, daß es sich in erster Linie um die Begründung der Möglichkeit rationaler Erkenntnis handelt, freilich nur von Gegenständen als Erscheinungen. Allerdings kommen hin und wieder Äußerungen vor, die den Ton so sehr auf die Beseitigung der transscendenten Metaphysik legen, daß wir, wenn wir nur einige derartige Fragmente von Kant hätten, ihn mit Hume zusammenstellen müßten. Am weitesten geht hierin wohl eine Anmerkung, die er dem Vorwort zu den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1786) eingefügt hat. Hier wird als die Grundlage des Systems der Kritik der Satz bezeichnet: „daß die ganze spekulative Vernunft niemals weiter als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reiche". „Wenn bewiesen werden kann, daß die Kategorien gar keinen andern Gebrauch, als bloß in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können, so ist die Beantwortung der Frage: wie sie solche möglich machen, zwar wichtig genug, um diese Deduktion, wo möglich, zu vollenden, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, keineswegs notwendig, sondern bloß verdienstlich."

Solche Stellen sind merkwürdig als vorübergehende Verdunkelungen des Bewußtseins von der Absicht des eigenen Werks, wie sie im Eifer polemischer oder conciliatorischer Bemühungen eintraten. Daß die Ästhetik und Analytik in ihrer gesamten Anlage als Beweise für die positive Behauptung: es gibt Erkenntnis *a priori* von

Gegenständen (als Erscheinungen) gedacht sind, nicht aber als Beweise für die negative Behauptung: es gibt keine Erkenntnis über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus, darüber kann denn doch füglich kein Zweifel sein. Nicht anders steht es aber zuletzt auch mit der Dialektik; sie will zwar die alte dogmatische Metaphysik abtun, aber nur um mit ihr zugleich die skeptisch-materialistische Metaphysik abzutun und zu einer neuen Metaphysik den Grund zu legen, nämlich der Metaphysik, die die Ideen als regulative und praktische Prinzipien braucht.

Wie streng Kant an seinem formalistischen Rationalismus festhält, das tritt gerade an dem Ort hervor, an dem die oben angeführte Stelle sich findet. Grade in der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen entwickelt er seinen rationalistischen Begriff der Philosophie aufs bestimmteste: „Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen.“ „Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen Naturwissenschaft nur dann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zu Grunde liegen, *a priori* erkannt werden und nicht bloße Erfahrungsgesetze sind.“ „Da in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntnis *a priori* befindet, so wird Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann“. Eben darum will er Chemie und Psychologie gar nicht als eigentliche Wissenschaften gelten lassen. Übrigens hat er selbst später Gelegenheit genommen, jene Äußerung ausdrücklich zurechtzustellen (Teleol. Prinzipien, IV, 496), wo sich auch eine bemerkenswerte Anmerkung über „entdeckte vorgebliche Widersprüche“ in seinem Werk findet: „sie schwinden insgesamt von selbst, wenn man sie in der Verbindung mit dem übrigen betrachtet.“ Er hätte mit der protestantischen Dogmatik sagen können: wenn man sie *ex analogia fidei*,

oder also des rationalistischen Gesamtcharakters des Systems betrachtet.

Nicht minder ist auch Kants Stellung zum Idealismus in der Hauptsache unverändert, wenn auch der Eifer, womit er gegen die Verwandtschaft mit dem Berkeleyschen Idealismus protestiert, hie und da ein wunderliches Schillern in die Darstellung gebracht hat. Man kann die Frage des Idealismus unter drei Punkte bringen: 1) Gibt es Körper als wirkliche Dinge außer (*extra*) uns im Raum? 2) Haben die Körper absolute Wirklichkeit unabhängig von aller Vorstellung? 3) Gibt es überhaupt etwas außer (*praeter*) unseren Vorstellungen absolut Existierendes (Dinge an sich)? Kant hat in seinen Antworten auf diese Fragen im Grunde seit 1770 niemals einen Augenblick geschwankt. Wir können sie so formulieren: 1) Ohne Zweifel gibt es Körper als wirkliche Dinge außer uns; ein wirkliches Ding sein heißt nichts anderes als in der äußeren Anschauung im Raume als Objekt gegeben sein. 2) Diese Dinge, die Körper, sind nicht die Dinge an sich selbst, sie sind wirklich nur für ein anschauendes Subjekt als Erscheinungen; ohne ein Subjekt überhaupt, seine Empfindungsinhalte und seine Anschauungsformen, wäre von Körpern und ihrer Realität überall nicht die Rede. Diese beiden Punkte sind vorzüglich klar in der Kritik des vierten Paralogismus in der 1. Auflage ausgeführt, an deren Stelle in der 2. Auflage eben jene schillernde Widerlegung des Idealismus (in den Postulaten des empirischen Denkens) getreten ist, die aber doch nichts anderes sagt. 3) Es gibt Dinge an sich, die völlig unabhängig von unserm Vorstellen und Denken da sind; freilich sind sie nicht in der Anschauung gegeben und es kommt ihnen also nicht empirische Realität wie den Körpern zu. — An diesen drei Stücken hat Kant immer festgehalten; Körper haben empirische Realität, bei transscendentaler Idealität, Dinge an sich dagegen haben zwar keine empirische, wohl aber „transscendentale Realität“, was freilich kein in der An-

schauung vollziehbarer, doch ein dem Denken unvermeidlicher Begriff ist.

Was aber Kant gegen Berkeley so lebhaften, hin und wieder bis zum Mißverständlichen sich steigernden Widerspruch erheben läßt, als finde zwischen ihm und Berkeley überhaupt gar keine Gemeinschaft statt, das ist seine entschiedene Abneigung gegen einen „dogmatischen“ Idealismus, der der Körperwelt Wirklichkeit abspricht, um sie allein für die seelische Welt in Anspruch zu nehmen. Dem gegenüber behauptet Kant: den Tatsachen der „äußern“ Wahrnehmung kommt ganz in demselben Sinne Realität zu, wie den Vorgängen, die dem „innern Sinn“ gegeben sind. Oder vielmehr: die eigentliche „objektive“ Welt ist die Körperwelt, die Welt der Dinge im Raum, sie allein ist Gegenstand eigentlich objektiver Anschauung und eigentlich objektiver oder wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Tatsachen, die nur dem innern Sinn gegeben sind, haben einen subjektiven und zufälligen Charakter, die im Raum konstruierte Anschauungswelt ist die allen gemeinsame, durch erkannte Naturgesetze bestimmte Welt; das seelische Leben wird Gegenstand „objektiver“ Erkenntnis für Andere nur durch seine Darstellung in der körperlichen Erscheinung und Bewegung. Ja das Subjekt selbst knüpft seine inneren Erlebnisse an den Leitfaden, der körperlichen Vorgänge, es konstruiert sie in der Zeit durch Beziehung auf Bewegungen, es lokalisiert sie in der objektiven Welt durch ihre Beziehung zum leiblichen Leben.

Zweiter Abschnitt.

Die Metaphysik.

Literatur. Kant hat die Metaphysik (abgesehen von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft) nicht selber bearbeitet, wie er vorhatte. Auch die Herausgabe der Vorlesungen durch Jäsche, die beabsichtigt und schon buchhändlerisch angekündigt war (1802), ist unterblieben. So sind wir in erster Linie auf die Behandlung der Dinge in den kritischen Schriften angewiesen. Dazu kommen die späteren Veröffentlichungen aus dem Nachlaß: die von Erdmann herausgegebenen Reflexionen, Kants Aufzeichnungen in dem Baumgartenschen Textbuch der Metaphysik enthaltend, und die Nachschriften nach Vorlesungen über die Metaphysik (1821) und über die philosophische Religionslehre (1817), beide von Pölitz herausgegeben. Die Vorlesungen über die Religionslehre stammen wahrscheinlich aus dem Wintersemester 1785/6. Über die Pölitzsche Metaphysik sowie über ein paar handschriftlich vorhandene Nachschriften liegen zwei sehr eingehende Untersuchungen vor, von E. Arnoldt, Krit. Exkurse (S. 370 ff.) und M. Heinze, Abh. der sächs. Ges. d. Wiss., philos. hist. Kl. 1894, letztere mit Beilagen aus den Handschriften; dazu zwei Abhandlungen von B. Erdmann in den Philos. Monatsheften 1883/84. Die Bedeutung dieser Quellen besteht hauptsächlich darin, daß sie Kants Gedanken, die in der Dialektik in negativer Beleuchtung vorliegen, im positiven Vortrag zeigen. Freilich wird ihre Benutzung erschwert durch den Mangel an fester Datierung; doch gehören sie der Hauptsache nach alle der Zeit an, wo die kritische Philosophie in ihren Grundzügen feststand; die Vorlage für die Psychologie, Kosmologie und Theologie bei Pölitz, welche aus der frühesten Zeit stammt, setzt Heinze in die Jahre 1775—80, Arnoldt 1778—84; mir scheint auch der letzteren Datierung nichts im Wege zu stehen. Dazu kommt mangelhafte Auffassung und Aufzeichnung der Hörer. Doch hat man den Eindruck, daß namentlich die späteren Abschnitte der Metaphysik und die philos. Religionslehre den Inhalt der Vorträge, wenn auch mit Mängeln im einzelnen, so doch im ganzen ziemlich treu wiedergeben. Frei-

lich, sollten wir Kant allein aus diesen Heften kennen lernen, dann würden wir wohl niemals zu einer deutlichen Vorstellung von seiner Denkart kommen, wahrscheinlich es auch nicht der Mühe wert halten; dogmatische Metaphysik und kritische Reflexion gehen hier vielfach in einer seltsamen Weise durcheinander, so daß man sich schwer vorstellen kann, wie Zuhörer, die nicht bereits mit der Kritik vertraut waren, sich darin zurecht fanden. Eines geht aber sehr deutlich daraus hervor, daß von der alten Metaphysik in den Vorlesungen, also doch auch in Kants Gedanken, bedeutend mehr sich erhalten hat, als jemand, der ihn nur aus der Kr. d. r. V. kennt, vermuten würde. Mag dazu Anbequemung an die Tradition, die in Gestalt des Baumgartenschen Kompendiums, das übrigens wirklich durch Reichtum, Knappheit und Präzision sich sehr wohl zum Textbuch eignete, vorlag, oder vielmehr an die eigene Metaphysik, die ihrem Inhalt nach lange vor der definitiven Fassung der kritischen Reflexion über ihre Methode feststand, mitgewirkt haben, mag auch die Anbequemung an den Lehrzweck, der für Kant zuletzt im Moralischen, in gewissem Sinne im Erbaulichen lag, von Einfluß gewesen sein: auf jeden Fall erkennt man, daß diese Gedanken für ihn bleibende Wichtigkeit und Wahrheit hatten, wenn auch Wahrheit in anderem Sinne, als die Wahrheiten der Physik. Man kann vielleicht sagen, daß Kant von den Grundgedanken zur Theologie, Psychologie und Physik, wie sie in den vorkritischen Schriften vorliegen, nicht einen einzigen ganz hat fallen lassen. Die meisten finden sich, nur mit verändertem Vorzeichen, in den kritischen Schriften wieder.

Aus den zahlreichen Abhandlungen, die seit dem Erscheinen dieser Darstellung mit Kants Metaphysik sich beschäftigen, nenne ich: H. Vaihinger, Kant — ein Metaphysiker? (in: Philos. Abh. Chr. Sigwart gewidmet S. 135 ff.) F. Heman, Paulsens Kant (Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, 114. Bd. S. 254 ff.; derselbe: Kant und Spinoza (Kantstudien V, 273 ff.) und: Kants Platonismus und Theismus, (Kantstudien VIII S. 47 ff.). H. Romundt, Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur, und: der Platonismus in Kants Kr. d. Urt. (in den Monatsheften der Comeniusges. Bd. IX u. X). Ferner zwei Leipziger Dissertationen von Schulteß, der Pantheismus Kants, und Fleischer (1900), Pantheist. Unterströmungen in Kants Philos. (1902); sowie eine Heidelberger Dissertation von Valentiner, Kant und die Platon. Philos. (1904).

Hegel schreibt in der Vorrede zu seiner Logik (1812): infolge der Kantischen Bewegung sei in Deutschland das sonderbare Schauspiel herbeigeführt, daß ein gebildetes

Volk ohne Metaphysik sei; die Wissenschaft ein sonst mannigfach ausgeschmückter Tempel, aber ohne ein Allerheiligstes.

Überrascht es uns zu hören, daß Deutschland zu jener Zeit ohne Metaphysik gewesen sei — wir sind wohl eher geneigt, von einem Überschwang der Metaphysik in der Zeit der spekulativen Philosophie zu reden — so wäre auch Kant überrascht gewesen zu hören, daß er die Metaphysik ums Leben gebracht habe. Seine Absicht war gewiß nichts weniger als dies. Im Gegenteil, er betont überall, daß es sich ihm um die definitive Begründung der Metaphysik handle, daß er die Metaphysik aus ihrem bisherigen schwankenden Zustand zur Wissenschaft zu erheben vorhabe. So in der Kritik, die in ihrer ersten Konzeption gar nichts anderes als die erkenntnistheoretische Substruktion der Metaphysik sein will, wie es namentlich in der Reihe von Briefen an M. Herz aus den siebziger Jahren hervortritt; als ein Werk, das „die Quellen der Metaphysik, ihre Methoden und Grenzen enthält“, erscheint die „Kritik der reinen Vernunft“ zum erstenmal in dem großen Brief vom 21. Februar 1772 (Br. I, 123); als „Transscendentalphilosophie“, die der Metaphysik der Natur und der Sitten voraufgehen müsse, im Jahre 1773. Und das bleibt auch in der Kritik selbst ihre Stellung, wie es die Einleitung und der Schlußabschnitt (Architektonik der r. V.) zeigen.

Derselbe Standpunkt wird auch in den der Kr. d. r. V. folgenden Schriften festgehalten, den Prolegomenen, den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, der Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Ganz besonders deutlich aber tritt er in der rückblickenden Betrachtung hervor, die Kant an die Preisfrage der Akademie über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff angeknüpft hat. Hier stellt sich seine Philosophie als der erste und einzige große Fortschritt der Metaphysik seit jenen Tagen dar. „Die Transscendentalphilosophie, so heißt es

hier, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum, als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt" (VIII, 533). Und wiederholt definiert er Metaphysik als eine Wissenschaft, „vom Erkenntnis des Sinnlichen zu dem des Übersinnlichen fortzuschreiten", wie es schon der alte Name μετὰ τὰ φυσικά, *trans physicam*, an die Hand gebe (576). Diesen großen Schritt mit Sicherheit zu tun lehre zum erstenmal die kritische Philosophie.

Man sieht, Kant nimmt den Namen eines Professors der Metaphysik, den er offiziell führte, durchaus ernst. Nicht die Metaphysik zerstören, sondern sie bauen ist seine Aufgabe. Alle seine Unternehmungen im Gebiet der Philosophie sieht er als Zurüstungen hierzu an. Was er aus Anlaß seiner an Mendelssohn übersendeten Träume eines Geistersehers an diesen am 8. April 1766 schrieb: „ich bin so weit entfernt, die Metaphysik selbst, objektiv erwogen, für gering oder entbehrlich zu achten, daß ich überzeugt bin, daß sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme", das ist seine dauernde Grundanschauung geblieben. In einem Zeitalter, das den Glauben an die Metaphysik einzubüßen im Begriff steht, „da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen als von bloßen Grübeleien verächtlich zu reden", will er für die Metaphysik eintreten; „Metaphysik ist die eigentliche, wahre Philosophie" (Logik, Einl. IV). Metaphysik, „das Lieblingskind der Vernunft", „ist vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgang der Erfahrungen, von denen sie sich gänzlich abtrennt, angesehen werden" (Proleg. § 57).

In der Tat, das *trans physicam* gibt dem ganzen Kantischen Denken die Richtung, der *mundus intelligibilis*

ist sein Ziel. Der erste Schritt hierzu ist der transscendentale Idealismus; er führt durch den Lehrbegriff der Idealität von Raum und Zeit zur Idealität der Materie: die Körperwelt ist nichts als Erscheinung, das Material, aus dem sie aufgebaut ist, sind Wahrnehmungen; Ästhetik und Analytik zeigen, wie die Intelligenz daraus die Körperwelt macht. Damit ist der große Stein für immer aus dem Wege geräumt, der einer idealistischen Metaphysik im Wege steht, der Materialismus, der die Körper für Dinge an sich selbst nimmt, ja für die einzigen Dinge, und damit die Physik zur absoluten Wissenschaft, die keinen Raum neben sich läßt, erhebt. Der zweite Schritt ist die Beseitigung der bisherigen verfehlten Versuche, eine idealistische Metaphysik aufzubauen, die Beseitigung der Pseudowissenschaften der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Sie waren nicht minder ein Hindernis, zum Übersinnlichen zu gelangen, sofern sie die Vernunft auf einen falschen Weg leiteten, sie mit sich selbst in Zwietracht brachten (in den Antinomien), dadurch ihr Vertrauen zu sich selbst lähmten und sie so dem Skeptizismus (Humes) gebunden in die Hände lieferten. Die Dialektik, die dieses Spiel aufdeckt, ist insofern als ein „negativer Fortgang“ in Anschlag zu bringen; ihr Verfahren gleicht dem eines Wanderers, „der vom rechten Weg abgekommen ist und zu der Stelle, von der er ausging, zurückkehrt, um seinen Kompaß zur Hand zu nehmen“ (VIII, 522). Der dritte Schritt endlich ist die Erkenntnis des wahren Verhältnisses der menschlichen Vernunft zum *mundus intelligibilis.* Es ist auf zwei Stücke gegründet. Das erste ist: durch die praktische Vernunft, die für den Willen *a priori* gesetzgebend ist, überschreiten wir die sinnliche Welt, gehören wir unmittelbar der intelligiblen Welt, dem Reich der Zwecke an; es gibt daher nichts Gewisseres, als daß die Wirklichkeit an sich selbst eine Ordnung nach Zwecken, Verwirklichung von Ideen ist. Das zweite ist: die spekulative Vernunft kann gar nicht umhin, die Welt als einheit-

liches System zu konstruieren; die letzte und höchste systematische Einheit ist aber die Einheit nach Zweckgedanken, folglich ist diese die letzte Voraussetzung, welche die theoretische Vernunft notwendig über die Natur der Wirklichkeit macht. Freilich kann sie diese Idee nicht realisieren, die Natur nicht als System verwirklichter Zweckgedanken demonstrieren, wie es der Techniker mit einer Maschine, der Kunstrichter mit einem Drama zu tun vermag: hier hat eben die menschliche Vernunft selbst den Zweckgedanken in die Wirklichkeit hinein getragen, was sie bei der Welt nicht getan hat. Nur für den *intellectus archetypus* geht die Konstruktion der Welt nach Zwecken auf. Indessen kann die menschliche Vernunft noch eines einsehen, das ist die Zwecknotwendigkeit dieser ihrer eigenen Beschränktheit: freie Sittlichkeit beruht für den Menschen eben darauf, daß er, mit seinem Erkennen durchaus in die sinnliche Welt gestellt, nun mit seinem Willen sich frei für die übersinnliche Welt entscheiden kann, was nicht ebenso der Fall wäre, wenn er eine theoretische Erkenntnis von Gott und Unsterblichkeit hätte (Kr. d. pr. V., Dialektik IX).

Das wären die drei Stufen der Erhebung von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt; sie werden in dem Entwurf der Preisschrift so bezeichnet; „die Wissenschaftslehre, als ein sicherer Fortschritt, die Zweifellehre als ein Stillstand, die Weisheitslehre als ein Überschritt zum Endzweck der Metaphysik, so daß die erste eine theoretisch-dogmatische Doktrin, die zweite eine skeptische Disziplin, die dritte eine praktisch-dogmatische enthalten wird“.

Metaphysik entspringt überall aus dem Ungenügen der Physik. Die Unzulänglichkeit des gemeinen Wissens zur Idee der Erkenntnis und die Unzulänglichkeit der gemeinen Wirklichkeit zur Idee der Vollkommenheit erzeugen den Trieb zur Transscendenz. So bei Plato, dem ersten, in dem der Trieb zur Transscendenz zur Schöpfung einer Meta-

physik führte. So bei Kant, in dem jene beiden Motive, das Ungenügen der empirischen Wissenschaft und der Unwert der empirischen Wirklichkeit, nicht minder lebendig waren. Der Trieb zur Transscendenz ist die Seele seiner Philosophie. Was er Vernunft nennt, das Vermögen der Ideen, ist eigentlich nichts anderes als der Trieb zur Transscendenz, der im Gefühl des Ungenügens des Gegebenen seine Wurzeln hat. Der Verstand ist einheimisch im Gebiet der Erscheinungen, er tut sich mit ihrer Konstruktion genug. Aber der Geist ist mehr als bloßer Verstand; als Vernunft, die den Verstand übersteigt und begrenzt, schwingt er sich über die Natur in eine höhere Ordnung der Dinge. —

Ich will nun versuchen, Kants metaphysische Anschauungen mit ein paar Strichen zu skizzieren, indem ich ihr Verhältnis zu den Hauptproblemen und Hauptrichtungen bezeichne. Zuvor aber zwei Bemerkungen.

Die Erkenntnistheorie und die Metaphysik, der kritische Phänomenalismus dort und der objektive Idealismus hier, sind in dem System, wie es vorliegt, nicht zu vollständiger Ausgleichung gekommen. Und das ist es, was den Leser Kants zunächst in jene eigentümliche Spannung und Verwirrung zu setzen pflegt. In der Erkenntnistheorie sieht er sich aufgefordert, innerhalb der Erscheinungswelt als der dem Erkennen allein zugänglichen Wirklichkeit zu bleiben; der *mundus sensibilis,* so wird ihm am Schluß der Analytik (Phaen. u. Noum., III, 209) eingeschärft, das „Land der Wahrheit“, aber dies Land eine Insel, umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean, wo es kein Land gibt, sondern nur täuschende Nebel- und Eisbänke; und die Dialektik lehrt ihn nun diese trüglichen Scheinländer näher kennen und sich vor ihnen hüten. Dann aber kommt die Metaphysik, und fordert seine „Vernunft“ auf, nicht nur die Fahrt in den Ozean hinaus zu wagen, sondern auch jene Nebelbänke doch nicht für bloßen Dunst, für bloße Illusionen oder Sophistikationen anzusehen, wie

Sensualismus und Materialismus zu tun lehren. Vielmehr erweisen sie sich bei näherer Untersuchung als etwas recht sehr Reales, als die „Wirklichkeit an sich selbst“, neben der jene „Insel der Wahrheit“ bloße „Erscheinung“ ist, fast möchte man sagen, bloß eine Nebelbank, die über dem *mundus intelligibilis* liegt und dessen Umrisse in unserer Sinnlichkeit auf gewisse Weise wiederspiegelt, ganz wie bei Plato die sinnliche Welt die Ideenwelt in getrübten Abbildern darstellt. Oder, ohne Bild: Kant, der Erkenntnistheoretiker, sagt: die Dinge an sich selbst sind für unser Erkennen ein unbestimmbares x, ein bloßer Grenzbegriff; „das transscendentale Objekt, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte“ (Amphibolie, III, 235). Kant, der Metaphysiker, weiß dagegen mit dem Ding an sich ganz wohl Bescheid: „In der Verstandeswelt ist das Substrat: Intelligenz, die Handlung und Ursache: Freiheit, die Gemeinschaft: Glückseligkeit aus Freiheit, das Urwesen: eine Intelligenz durch Idee, die Form: Moralität, der Nexus: ein Nexus der Zwecke. Diese Verstandeswelt liegt schon jetzt der Sinnenwelt zu Grunde und ist das wahre Selbständige“. Oder *„mundus intelligibilis est monadum, non secundum formam intuitus externi, sed interni repraesentabilis“*. Oder: „Der *mundus intelligibilis* als ein Gegenstand der Anschauung ist eine bloße unbestimmte Idee, aber als ein Gegenstand des praktischen Verhältnisses unserer Intelligenz zu Intelligenzen der Welt überhaupt und Gott als das praktische Urwesen ist er ein wahrer Begriff und bestimmte Idee: *civitas Dei*“.*)

Die Aufzeichnungen sind nicht datiert, sie werden wohl aus den siebziger Jahren stammen. Aber die darin ausgesprochenen Anschauungen hat Kant, der Metaphysiker,

*) Erdmann, Reflexionen II. 1159, 1151, 1162.

niemals aufgegeben. Und sieht man nun näher zu, so zeigt sich, daß auch Kant, der Erkenntniskritiker, dafür einen Raum gelassen hat: alles das freilich nicht für den „Verstand“, der bloß Erscheinungen buchstabiert, wohl aber für die „Vernunft“, die den Verstand begrenzt und seine Tätigkeit reguliert; es ist nicht Gegenstand „wissenschaftlicher Forschung“, weil nicht in sinnlicher Anschauung gegeben, wohl aber ist es notwendig zu denken und wirklich wahr. Hierfür leistet zuletzt die „praktische Vernunft“ Gewähr; aber schon in der Ästhetik wird nachdrücklich auf die Befreiung der Ideen von den „Subreptionen der Sinnlichkeit“ als Erfolg der neuen Lehre hingewiesen und so in der Analytik auf den wichtigen Unterschied von Erkennen und Denken.

Es mag jemand behaupten: die kritische Erkenntnistheorie sei, als sie nach 1772 ihre letzte Form erhielt, nur nicht mehr stark genug gewesen, vollständig durchzudringen, sonst hätte sie die alte idealistische Metaphysik ganz auflösen müssen; diese bedeute nun aber für den, der sich mit dem Geist der Kritik erfüllt habe, nichts mehr als einen Rückstand alter Gedanken, eine „Privatansicht“, von der Kant sich persönlich nicht zu befreien vermocht habe, die aber ausscheiden müsse, wer das System des Kritizismus durchführen wolle. Das ist ein möglicher Standpunkt, aber der Standpunkt nicht des Historikers, sondern des Kritikers oder Weiterbildners Kantischer Gedanken. Der Historiker dagegen wird sagen: diese „Privatansicht“ war nicht nur älter als die Kritik, sie hatte auch in Kants Denken so tiefe Wurzeln, daß er, wenn die Sache auf entweder — oder gestellt wäre, eher als den *mundus intelligibilis* jene agnostizistischen Tendenzen der Analytik und Dialektik hätte fahren lassen. Aber er war eben überzeugt, daß es sich nicht um ein entweder — oder handle, daß für beide, die kritische Grenzbestimmung des eigentlichen Wissens und des notwendigen Denkens der intelligiblen Welt in dem System Raum sei. Ich denke, mit gutem

Grund. Und so wird es denn angemessener sein, statt von einer „Privatansicht“ Kants vielmehr von einer Privatansicht jener Kritiker Kants zu reden, die auch seinem „Denken“ den Zugang zur intelligiblen Welt versperren wollen.

Allerdings muß man dann hinzufügen: die Metaphysik behält in der Darstellung Kants vielfach etwas eigentümlich Schillerndes, zwischen Wissen und Nichtwissen Schwebendes, ganz so wie die intelligible Welt zwischen Wirklichsein und bloßem Gedachtwerden schwebt. Kommt ihr Realität zu? „Empirische Realität“ gewiß nicht. Also „transscendentale oder intelligible Realität“. Aber dieser Begriff ist von Kant nicht mit der Sicherheit ausgeprägt worden, wie es der Gegensatz einerseits zur „empirischen Realität“ andererseits zur „transscendentalen Idealität“ der „Erscheinungen“ forderte.*)

*) Vaihinger hat in dem Aufsatz: Kant — ein Metaphysiker meine Darstellung kritisiert; er findet, daß Kant allerdings eine Metaphysik habe, aber daß er sie nur wie durch einen Schleier sehen lasse; diesen für das System wesentlichen und notwendigen Schleier habe ich weggezogen. Es sei so; ich habe es eben für die Aufgabe einer solchen Darstellung gehalten, einmal die Gedanken, die Kant wirklich dachte, wenn sie auch in den Kritiken nicht voll herauskommen, (sie enthalten ja nicht das System der Metaphysik) scharf und klar hinzustellen. — Vaihinger faßt ebendort den tiefsten Unterschied zwischen Kritizismus und Dogmatismus so: der Kritizismus habe die Einsicht gebracht: „was notwendig gedacht werden muß, darf darum noch nicht für existierend ausgegeben werden“. Ich frage: existierend in welchem Sinne? „Empirische Realität“ kommt den Dingen an sich oder den Begriffen, worin wir sie denken, natürlich nicht zu; aber das ist ja nicht die einzige „Realität“; außer ihr gibt es die „intelligible“, d. h. die nicht in der Anschauung gegebene, wohl aber für das Denken gesetzte Realität; und die kommt den Dingen an sich ja ohne allen Zweifel zu. Und diese Realität ist Realität in höherem Sinne: sein an sich, nicht sein in der Erscheinung. Ich erinnere hier nochmals an die wiederholt berührte doppelte Bedeutung der Kategorien, die Kant überall voraussetzt, ohne sie aber bestimmt und klar durchzuführen.

Das Zweite ist: Kants Metaphysik hat sich die Restriktion auferlegt, reine Erkenntnis *a priori* zu sein, sie lehnt grundsätzlich jede Berücksichtigung der Erfahrung ab: Wissenschaft aus Begriffen, so will es die Würde der Philosophie. Kant ist durch das Festhalten an diesem Begriff der Metaphysik gehindert, den Weg zu gehen, den nach ihm Schopenhauer einschlug: von den Erscheinungen aus zu philosophieren. In Wahrheit ist ja Metaphysik nur möglich durch Beachtung und Deutung der anschaulich gegebenen Wirklichkeit; die tatsächliche Form aller Metaphysik ist: Interpretation der den Sinnen gegebenen körperlichen Welt aus dem eigenen Innenleben. Von Plato bis auf Hegel und Schopenhauer, Hartmann und Fechner haben alle Metaphysiker es so gehalten, sie deuten alle die Welt entweder aus dem Denken oder aus dem Wollen oder aus beidem, auf jeden Fall aus der inneren Erfahrung. Auch Kant macht es tatsächlich nicht anders; aber er will es nicht Wort haben: seine Metaphysik schämt sich von der Erfahrung zu borgen, und so behält sie immer etwas, als ob sie nur *per nefas* da sei. —

Ich gehe nun auf die einzelnen Hauptfragen der Metaphysik ein und versuche zu zeigen, wie Kant ihre Auflösung denkt, ohne übrigens dabei an das Schema mich zu binden, das Kant selbst der Bearbeitung würde zu Grunde gelegt haben.*)

*) Ich bemerke, daß Kant in zwei inzwischen veröffentlichten Briefen über den Plan zu einer Metaphysik sich ausgesprochen hat: an Jacob (11. Sept. 1787, Briefw. I 471) und an Beck (20 Jan. 1792, Briefw. II 300). In dem ersten schlägt er Jacob die vorläufige Abfassung eines kurzen Systems der Metaphysik vor und deutet einen Plan an: Die „Ontologie“ würde mit Raum und Zeit anfangen, dann vier Hauptstücke bringen, welche die Kategorienlehre enthalten: „alle bloß analytisch nach Baumgarten behandelt“, aber zu jeder Kategorie der synthetische Grundsatz. Hierauf erst „die kritische Betrachtung von Raum und Zeit als Form der Sinnlichkeit und der Kategorien, nach ihrer Deduktion“. „Nun kommen die transscendenten Ideen, welche die Einteilung in Kosmologie, Psychologie und (statt oder) Theologie an die Hand geben“.

1. Das ontologisch-psychologische Problem.

Die Frage nach dem Wesen des Wirklichen überhaupt hat in der Geschichte des menschlichen Denkens drei Lösungen gefunden: den Materialismus, den Dualismus oder die Zweisubstanzenlehre, den Idealismus (im metaphysischen Sinne).

Kants wirkliches Denken ist, wie schon oft gesagt, auf Seiten des Idealismus: das Wirkliche selbst ist ideeller Natur; die intelligible Welt ist ein System von konkreten Ideen; so schaut sie mit intuitiver Erkenntnis der absolute Verstand an, so denkt sie in abstrakter Erkenntnis der menschliche Verstand, dem die Anschauung der ideellen Welt, da er nur sinnliche Anschauung hat, versagt bleibt. Sie hat demnach für ihn zwar nicht „empirische Realität", wohl aber intelligible: Dasein für das Denken.

So zeigt es die theoretische Philosophie. Der Materialismus ist völlig unmöglich; d. h. als dogmatische Metaphysik, wogegen er für die Physik eine zureichende, ja unentbehrliche Voraussetzung ist: alles was wirklich ist, stellt sich im Raum als Körper oder Funktion von Körpern dar. Aber, so fügt die erkenntnistheoretische Reflexion hinzu: Körper sind bloße Erscheinungen; sie sind wirklich nur für ein ausschauendes und denkendes Subjekt. Eben darum kann das Subjekt und seine Tätigkeit nicht als Funktion eines Körpers konstruiert werden; das denkende Ich ist vielmehr Voraussetzung der Möglichkeit der Körperwelt, die Produkt seiner Tätigkeit ist. Freilich muß man sich nun andrerseits hüten, in den Irrtum des Spiritualismus zu fallen, der das Ich als Objekt oder beharrende Substanz zu erkennen meint. Das Ich ist nur in seiner Funktion, als Subjekt, nicht aber als Objekt gegeben; wir haben von ihm keine anschauliche Erkenntnis, wie vom Körper, sondern nur einen Begriff (mit Berkeley: *notion*, nicht *idea*, anschauliche Vorstellung): eben den Begriff eines anschauenden und denkenden Subjekts, dessen Funktionsformen Raum und Zeit, Kategorien und Ideen sind.

Das ist die eine Seite. Dasselbe Subjekt hat aber noch eine andere Seite, die, welche es der praktischen Philosophie zuwendet: es ist vernünftiges Begehrungsvermögen, praktische Vernunft, das Sittengesetz die Form seiner Funktion. Der intelligible Charakter steht neben der transscendentalen Einheit der Apperzeption als Wesensbestimmung des Ich, wie es an sich selbst ist.*) Und in diesem Vernunftwesen, vor allem dem praktischen, haben wir nun überhaupt den Typus, nach dem wir die Wirklichkeit an sich zu denken haben: als zwecksetzende, sich selbst als Selbstzweck setzende Vernunft. Was das menschliche Wesen im Kleinen ist, das ist das göttliche Wesen im Großen: Ideen setzende und verwirklichende Vernunft.

Ich deute ein paar sich erhebende Fragen an. Erstens, wie verhält sich dieses reine Ich zu dem empirischen Ich? Das Subjekt des reinen Wollens, der intelligible Charakter, und das Subjekt des reinen Anschauens und Denkens gehören nicht zur Erscheinung; dagegen gehört jede Betätigung des Willens und der Intelligenz, sofern sie im empirischen Bewußtsein in der Zeit sich darstellt, zur Erscheinung. Was bleibt dann zur Bestimmung jenes Subjekts? Und andererseits: inwiefern kann man sagen, daß ein Gedanke, ein Wollen, ein Gefühl bloße Erscheinung eines an sich Seienden ist? Auf jene Frage muß Kant, so scheint es, antworten: nur die Form des Ich überhaupt. Dann würde das Ich als Individuum zur Erscheinung gehören; und eben dahin führt die Betrachtung, daß die Kategorien nicht zur Bestimmung der Dinge

*) „Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinnen zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderntheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft.“ (Kr. d. r. V. 379.)

an sich gebraucht werden können, also auch nicht Einheit und Vielheit. Offenbar ist das aber gegen seine wirkliche Anschauung; im besonderen ist ihm das Ich als intelligibler Charakter zweifellos ein Individuelles.

Auch die Antwort auf die zweite Frage ist schwierig. Offenbar ist der Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich ursprünglich gedacht als der Gegensatz zwischen der Körperwelt und der ideellen Welt in Gott. Und es bleibt auch für Kant die Erscheinungswelt oder die objektiv-anschauliche Welt *a potiori* immer die Körperwelt. Andererseits drückt das erkenntnistheoretische System auch die Tatsachen der Bewußtseinswelt zu Erscheinungen herab, schon durch die Parallelisierung der Zeit mit dem Raum. Und Kant konstruiert dann auch einen „innern Sinn“, der zu den Vorgängen des Bewußtseins dasselbe Verhältnis haben soll, wie die äußern Sinne zur Körperwelt. Es wird aber, scheint mir, immer unsagbar bleiben, was es mit diesem innern Sinn, abgesehen von dieser seiner formellen Notwendigkeit im System, auf sich hat; ebenso auch, in welchem Sinn ein Gedanke oder ein Gefühl als Erscheinung zu einem Ansich in Gegensatz gebracht werden kann. Eine Bewegung, ein Gesichtsausdruck, eine Rede oder Schrift kann als Erscheinung eines inneren Vorgangs gedeutet werden; aber für einen Gedanken, ein Gefühl, fallen, so scheint es, das gedacht oder gefühlt werden mit ihrem Dasein selbst absolut zusammen; sie sind ja eben das, was erscheint, d. h. in der sinnlichen Welt sich als wahrnehmbarer physischer Vorgang darstellt. Unsagbar endlich bleibt es auch, was es mit dem Ich als Ding an sich oder transscendentalem Gegenstand auf sich hat: es ist lediglich Funktion und nichts anderes. In dem Ich als Ding an sich hängt Kant immer noch etwas von der alten Seelensubstanz an.

Ich berühre hier eine angrenzende Frage: wie verhalten sich Leib und Seele, die physischen und psychischen Erscheinungen zu einander? Es ist die alte Vexierfrage

nach dem *commercium animae et corporis.* Kant geht darauf nicht näher ein, in der zweiten Auflage der Kritik wird sie nur noch erwähnt. Er behauptet: die Kritik habe hier alle Schwierigkeit gehoben. Die Lösung, die sie gibt, kann man als phänomenalistischen Parallelismus bezeichnen: eben dasselbe, was sich dem inneren Sinn als denkendes und wollendes Wesen darstellt, erscheint dem äußeren Sinn als Körper, oder, zwischen psychischen und physischen Erscheinungen findet ein Parallelismus in dem Sinne statt, daß dasselbe, was in meinem Bewußtsein als Empfindung, Vorstellung, Gefühl vorkommt, sich in der Anschauung der äußeren Sinne als ein physischer Vorgang in meinem Leibe darstellen würde. Die Frage nach der Möglichkeit der Gemeinschaft von Leib und Seele reduziert sich also auf die Frage: wie in einem Wesen zugleich äußere und innere Sinnlichkeit stattfinden könne? Gehen wir aber von der Erscheinungswelt auf die Welt der Dinge an sich über, so käme die Frage darauf hinaus: wie das intelligible Substrat, das den Erscheinungen des inneren Sinnes zu Grunde liegt, mit dem intelligiblen Substrat der Körperlichkeit in Gemeinschaft stehen könne? Eine Frage, die wir zwar nicht beantworten können, die aber auch nichts Ungereimtes enthält: warum sollten zwei ihrem Wesen nach unbekannte Dinge nicht in Wechselwirkung stehen können? sie mögen ja völlig gleichartig sein. Wobei denn immer, wie es vor allem in der Kritik des zweiten Paralogismus in der ersten Auflage deutlich hervortritt, die Anschauung hinein spielt, daß die psychische Seite die eigentliche Wirklichkeit selbst, die physische bloße Erscheinung ist, ganz wie bei Schopenhauer oder Fechner, wo diese Auffassung klar herausgearbeitet ist.

Kant läßt sich auf eine nähere Ausführung der parallelistischen Theorie nicht ein; die Kritik ist zu sehr auf die Vernichtung der alten spiritualistischen Psychologie und ihrer Unsterblichkeitsbeweise gerichtet; und zum Ausbau der eigenen Lehre in einer rationalen Seelenlehre, für die

er doch den Ort im System, neben der rationalen Körperlehre, reserviert hatte, ist es leider nicht gekommen. So erhalten wir keine Antwort auf jene Fragen, die bei jeder erkenntnistheoretischen Ansicht wiederkehren: ob der Funktion aller Teile des Leibes seelische Vorgänge korrespondieren? oder nur der Funktion gewisser Teile, z. B. des Gehirns? oder wieder nur eines bestimmten Punkts im Gehirn? Es ist die alte Frage nach dem Sitz der Seele, die so wiederkehrt, die Frage, die Lotze und Fechner im entgegengesetzten Sinne beantworten. Kant meint, sie mit dem Hinweis abzutun: die Seele ist nicht im Raum, sondern der Raum ist in unserer Anschauung.*) — Ebensowenig wird auf die Frage nach der Ausdehnung der Beseelung eingegangen; sie wird mit dem Hinweis auf den universellen Parallelismus von Erscheinungen und Dingen an sich erledigt. Ein näheres Eingehen hätte auf die Frage nach Stufen der Beseelung (wie bei Leibniz), nach der Natur des Seelischen selbst (Wille oder Vorstellung) geführt, Fragen, die übrigens Kant nicht überhaupt fremd sind, wie Pölitz' Metaphysik und die „Reflexionen“ zeigen.**)

2. Die Unsterblichkeit der Seele.

In der alten Metaphysik bildete die Pneumatologie, die Lehre von den reinen, körperlosen Geistern ein Hauptstück. An diesem Punkt hat Kants Kritik am entschiedensten aufgeräumt. Sie zeigt (in den Paralogismen): die Seele ist nicht ein in der Anschauung gegebenes Objekt, also ist der Begriff der Substanz, auf die Seele angewendet,

*) Erst in einem kleinen Aufsatz „Zu Sömmering, über das Organ der Seele“ (1796, VI, 457 ff.) läßt er mit diesem die Seele zwar nicht lokale, aber virtuelle Gegenwart in dem in der Gehirnhöhle enthaltenen Wasser haben, eine Ansicht, mit der die von Lotze in der medizinischen Psychologie entwickelte verwandt ist.

**) Eine eigentümliche Stufenbildung mag aus Pölitz (S. 214 ff.) erwähnt sein: die Tierseele hat nur einen äußern Sinn, die Menschenseele hat äußern und innern Sinn, reine Geister (freilich ein bloß problematischer Begriff) haben bloß einen innern Sinn.

ein völlig leerer Begriff; und darum sind alle Beweisführungen für Unsterblichkeit aus dem Wesen der Substanz nichtig. Da eine Fortdauer des Seelenlebens nach dem Tode auch durch Erfahrung nicht festgestellt werden kann (die angeblichen Erfahrungen sind nichts als Träume), so hätte die theoretische Vernunft überhaupt keine Ursache von Unsterblichkeit zu reden, weder für noch wider. Anders die praktische Vernunft; sie kann nicht umhin die Fortdauer des Lebens über den Tod des Leibes hinaus vorauszusetzen, allerdings nur aus praktischen Gründen, und so kann sie auch den Inhalt des jenseitigen Lebens nur in praktischer Absicht bestimmen: so leben, als ob es ein künftiges Leben mit sittlichem Fortschreiten und gerechtem Ausgleich gibt.

Nicht so enthaltsam war Kant in den Vorlesungen, wie die Metaphysik bei Pölitz und die Reflexionen bei Erdmann zeigen. Pölitz (S. 249) bietet zuerst folgende Vorstellung, wie sie uns übrigens auch aus den „Träumen eines Geistersehers", hier mit skeptischem Air vorgetragen, bekannt ist. Die Seele ist eine einfache, geistige Substanz. Bei der Geburt tritt diese Substanz in das *commercium* mit einem Körper, mit dem sie das Leben hindurch in Wechselwirkung steht; ihrer geistigen Tätigkeit erwachsen daraus Hemmungen: die Seele ist im Körper, wie im Kerker oder in einer Höhle. Mit dem Tode tritt sie aus diesem *commercium* aus und lebt nun frei von jenen Hemmungen der Sinnlichkeit als reiner Geist, wenigstens ist das die dem Philosophen sich am meisten empfehlende Vorstellung. Für die Fortdauer aber gibt er dann noch Beweise: einen platonisierenden, ontologischen Beweis aus der Natur der Seele als Lebenskraft; sodann den moralischen aus der Forderung der Vergeltung; endlich einen kosmologischen aus der „Analogie der Natur": die Seele entwickelt Fähigkeiten, für die das irdische Leben nicht volle Verwendung bietet, den spekulativen Trieb und den moralischen Willen; daraus folgt nach dem Prinzip, daß die Natur nur Zweck-

mäßiges hervorbringt, daß es Organe sind, die für einen folgenden Zustand vorgebildet werden, ähnlich wie die Organe im Fötalleben. Dieser folgende Zustand ist ein Leben als reiner Geist: „Die Wissenschaften sind der Luxus des Verstandes, die uns den Vorgeschmack von dem geben, was wir im künftigen Leben sein werden". Dieser auf dem Boden des spiritualistischen Dualismus stehenden Behandlung tritt dann unvermittelt eine den kritischen Phänomenalismus voraussetzende Betrachtung zur Seite: „Die Trennung der Seele vom Körper besteht in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung, und das ist die andere Welt". Dann tritt das *commercium* mit dem *mundus intelligibilis*, in dem der Geist, „nach Swedenborgs hierin sehr erhabenen Gedanken" schon jetzt steht, ohne sich aber, eben wegen der sinnlichen Anschauung, dessen bewußt zu sein, in die Anschauung des Geistes; die Gemeinschaft mit allen guten Geistern, worin sich der Geist dann sieht, ist der Himmel, die mit den bösen die Hölle (S. 255 ff.).

Die Gedanken haben in der Nachschrift des auf den Inhalt mehr als auf die Modalität des Vortrags gerichteten Hörers vermutlich eine etwas dogmatischere Färbung erhalten, als sie in der Vorlesung selbst hatten. Daß sie dem Kant der Kritiken nicht überhaupt fremd sind, zeigen bemerkenswerte Ausführungen in der Kr. d. r. V. In dem Abschnitt „Disziplin der r. V. in Ansehung der Hypothesen" (III 516; vgl. Kritik des 4. Paralogismus der 1. Aufl., III 612) wird ausgeführt: gegen den dogmatischen Leugner der Unsterblichkeit kann man „Hypothesen der reinen Vernunft" aufbieten: „der Körper nichts als die Fundamentalerscheinung, worauf als Bedingung sich in dem jetzigen Zustande das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht; die Trennung vom Körper das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen; der Körper also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloße restringierende

Bedingung, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen". Oder: „Dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem rein geistigen Leben; die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt, wie ein Traum." Das sind, so fügt er hinzu, bloß problematische Urteile, die aber doch auch nicht widerlegt, ja auch „nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden können". Bemerkenswert ist noch, daß die Kritik auch den Gebrauch der alten Beweise für die Unsterblichkeit, ausgenommen den ontologischen aus dem Begriff der Seelensubstanz, weiter gestattet: „Die Beweise, die für die Welt brauchbar sind, bleiben hierbei in unvermindertem Werte, und gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen Anmaßungen an Klarheit und ungekünstelter Überzeugung, indem sie die Vernunft in ihr eigentümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist, versetzen". Und es folgt dann der Beweis aus der Analogie der Natur wie oben (2. Aufl. der Kritik der Paralogismen, III, 288).

3. Die Freiheit des Willens.*)

Der dritte Begriff, den Kant mit Gott und Unsterblichkeit in der Regel zusammen als die große Angelegenheit der Metaphysik nennt, ist die Freiheit. In der praktischen Philosophie wird er zur eigentlichen Stütze beim Aufsteigen zur intelligiblen Welt. Ich deute hier, der Ordnung Kants in der Dialektik folgend, die Bestimmung des Begriffs mit ein paar Strichen an.

---

*) Die Hauptstellen: Kr. d. r. V., dritte kosmol. Idee u. Kanon (III, 371 ff., 530; Prol. § 53; Grundlegung zur Met. d. Sitten, 3. Abschnitt; Kr. d. pr. V., krit. Beleuchtung d. Anal. V., 98 ff. Dazu Reflexionen II, S. 426 ff. u. Vorlesungen über Metaph. S. 180 ff., 204 ff.

Kant unterscheidet zwei Bedeutungen des Worts: praktische und transscendentale Freiheit; erstere gehört der phänomenalen, letztere der intelligiblen Welt an.

Die praktische Freiheit bedeutet das Vermögen eines Wesens, durch den vernünftigen Willen unabhängig von sinnlichen Trieberregungen sein Handeln zu bestimmen. Ein solches Vermögen wohnt dem Menschen bei, dessen Willkür zwar durch die Sinnlichkeit affiziert, aber nicht necessitiert wird, wie die der Tiere (III, 371); es wird näher bestimmt als Vermögen, „durch Vorstellung von dem, was auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf das sinnliche Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert ist, beruhen auf Vernunft“ (III, 530).

Vielleicht wäre es möglich gewesen, und Kant zeigt selbst an der zuletzt angeführten Stelle dazu noch einige Neigung, „für die Vernunft im praktischen Gebrauch“ bei diesem Begriff der Freiheit stehen zu bleiben; zur Konstruktion der Vorgänge im wirklichen Leben, im besonderen der Verantwortlichkeit, ist er ausreichend und allein brauchbar. Indessen ist das allerdings nicht Kants Meinung; vielmehr behauptet er, die praktische Freiheit habe die transscendentale zur notwendigen Voraussetzung (III, 372); ohne sie wäre jene nur die Freiheit eines Bratenwenders: ein *automaton spirituale* ist so gut ein Automat als ein *automaton materiale* (V. 102).

Die transscendentale Freiheit, die also jenseits des Gebiets möglicher Erfahrung liegt, hat zunächst eine negative Bedeutung: für die Dinge an sich selbst gilt nicht das Gesetz der empirischen Kausalität. Natürlich: das Kausalgesetz, dessen Inhalt die Bestimmung der Zeitfolge der Erscheinungen nach einer Regel ist, hat keine Anwendung auf die Dinge, die nicht in der Zeit sind. Aber darüber hinaus hat sie einen positiven Sinn: sie ist eine zweite Form der Kausalität, neben der empirischen; als

„das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“, als „eine Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe“, wird diese erklärt (III, 371). Nähere Bestimmtheit erhält dieser Begriff durch sein Anwendungsgebiet: es sind die *intelligibilia*, die reinen Verstandeswesen, denen dies Vermögen zukommt. Und zwar kommen ihrer zwei in Betracht, Gott, das Urwesen, und der Mensch als praktische Vernunft, der Mensch an sich selbst (*homo noumenon*).

Freiheit kommt zunächst Gott zu. Das ist gegeben mit seinem Begriff: das Ur- und Allwesen (*ens originarium realissimum*) kann nicht durch etwas anderes außer ihm bestimmt werden, sein Handeln ist absolute Spontaneität; so drückt es der Begriff der Schöpfung aus: absolute Setzung der Wesen der Dinge.

Im engeren oder eigentlichen Verstande kommt Freiheit dem Menschen zu, d. h. dem *homo noumenon*. Zunächst in der negativen Bedeutung: der Mensch als intelligibles Wesen fällt nicht unter das Kausalgesetz der empirischen Welt, das ist ein analytisches Urteil. Dann aber auch in positiver Bedeutung: der Mensch als reines Verstandeswesen hat das Vermögen „unabhängig von den Naturursachen eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen“. Die Wirkung der menschlichen Kausalität nach Freiheit sind also Erscheinungen in der Zeit: „die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnis des Intellektuellen als Ursache zur Erscheinung als Wirkung statt“, weshalb Kant Gott nicht eigentlich Freiheit beilegen will, die Wirkung seiner Kausalität sind die Dinge an sich, nicht Erscheinungen (Prol. § 53). Und es soll nun beim Menschen eben dieselbe Handlung einerseits „in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden“ (III, 373).

Der Darlegung dieser seltsamen Vorstellung von der doppelten „Verursachtheit“ gewisser Erscheinungen, erstens durch das Ding an sich, zweitens durch Erscheinungen, folgt dann die Lehre von dem intelligiblen und dem empirischen Charakter, die etwas besser zum System des transscendentalen Idealismus paßt. Die Handlungen sind bedingt durch den empirischen Charakter und die sollizitierenden Umstände, so daß sie, ganz wie andere Naturerscheinungen, bei vollkommener Kenntnis vollständig sicher vorausgesehen werden könnten. Der empirische Charakter aber ist die Erscheinung des intelligiblen Charakters in der Zeit. Der intelligible Charakter endlich ist als freie intelligible Tat anzusehen. Und so kann man nun von jeder gesetzwidrigen Handlung, „ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können, denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft“. „Das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligiblen Bewußtseins seines Daseins (vor dem Gewissen) absolute Einheit eines Phänomens“ (IV, 102 f.).

So die Begriffsbildung.

Die Gültigkeit aber dieses Begriffs wird dadurch allein gesichert, daß er die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit moralischer Willensbestimmung und Verantwortlichkeit ist. Die Vorgänge des sittlichen Selbstbewußtseins, des Bewußtseins der Schuld, der Reue, sie können nicht konstruiert werden als unter der Voraussetzung, „daß alles, was aus menschlicher Willkür entspringt, eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von Jugend an ihren Charakter in den Handlungen ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die Beschaffenheit des Wollens notwendig macht, sondern die Folge der freiwillig angenommenen unwandelbaren Grundsätze ist“ (V, 104).

Die Berechtigung dieser Voraussetzung kann dem Verstande nicht bewiesen werden, wir können die Wirklichkeit der Kausalität durch Freiheit nicht aufzeigen, noch das Wie ihrer Möglichkeit theoretisch konstruieren. Der einzige Grund ihrer Annahme ist, daß sie die notwendige Voraussetzung der Möglichkeit des sittlichen Lebens ist: die Leugnung führt auf ein *absurdum morale,* das es unmöglich ist zuzulassen. Die spekulative Vernunft kann nur eines tun: sie kann durch die Unterscheidung der sinnlichen und der intelligiblen Welt die Möglichkeit eröffnen, die Freiheit zu denken. Wenn wir diese Unterscheidung nicht machen, wenn wir Erscheinungen für Dinge an sich selbst nehmen, dann bleibt für die Freiheit schlechterdings kein Raum übrig.

In dem wirklichen Gebrauch, den Kant von dem Begriff der Freiheit macht, spielen die beiden Bedeutungen, die praktische und die transscendentale, vielfach in einander, wie es besonders in den „Reflexionen" sehr sichtbar hervortritt. Durch den Begriff der Vernunftkausalität wird die Beziehung vermittelt; er kann für die praktische, aber auch für die transscendentale Freiheit als die konkrete Bestimmung gelten. Der Verstand oder die Vernunft ist eben *homo noumenon*; er wird in der Erkenntnistheorie als reine Spontaneität, im Unterschied von der Sinnlichkeit, der Rezeptivität, bestimmt. Seine Kausalität ist Kausalität nach Begriffen oder Ideen. Eben dies ist auch charakteristisch für die Kausalität aus Freiheit: reine Spontaneität und Bestimmung des Willens durch einen Begriff oder ein Gesetz: „Sollen drückt eine mögliche Haltung aus, davon der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist". So erhält der unbestimmte Begriff des Intelligiblen und seiner Wirkung anschauliche Erfüllung und zugleich praktische Bedeutsamkeit.

Daß übrigens diese ganze Begriffsbildung mit zahlreichen und großen Schwierigkeiten umgeben ist, liegt auf der Hand. Eine theoretische deutet Kant an, sie entspringt

aus dem Verhältnis des Menschen als *ens derivativum* zu Gott: nimmt man an, „Gott als allgemeines Urwesen sei die Ursache auch der Existenz der Substanz (des intelligiblen Subjekts), so scheint man auch einräumen zu müssen: die Handlungen des Menschen haben in der Kausalität des höchsten Wesens ihren Grund“ (IV, 104). Seine Lösung ist: Gott ist nur Schöpfer der *noumena,* nicht aber der Erscheinungen; Handlungen aber sind Erscheinungen. Kant selbst findet diese Lösung „kurz und einleuchtend“. Ich fürchte, außer ihm selber wird sie niemand befriedigen. Der intelligible Charakter sollte ja doch intelligible Tat sein. — Dazu kommen praktische Schwierigkeiten. Woher kommt, wenn die Vernunft das intelligible Wesen des Menschen ist, das Böse? Aus der Sinnlichkeit? Kant will es nicht und kann es nicht wollen, wo bliebe da die Imputation, wozu gerade die Kausalität der Vernunft aus Freiheit erfunden worden ist? Also aus der Vernunft. Aber kann diese von sich selber abfallen? Und wenn sie es täte, wenn alle bösen Handlungen „die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze“ wären, woher dann die Mißbilligung, womit das Gewissen, das doch wieder nichts anderes als die praktische Vernunft ist, das Urteil über das eigene Handeln spricht? Und wie steht es mit der Möglichkeit der Änderung des Lebens, wenn der intelligible Charakter durch seine intelligible Tat sich selber gesetzt hat? Ist nicht die unerträgliche, mit den Tatsachen des sittlichen Lebens schlechthin unvereinbare Lehre von der Unwandelbarkeit des Willens die notwendige Folge?

Genug der Kritik. Soviel ich sehe, ist mit der Lehre von der transscendentalen Freiheit auf keine Weise etwas gewonnen. Weder ist der Begriff, wie er von Kant gebildet ist: *homo noumenon* Ursache von Erscheinungen, und zwar derselben Erscheinungen, die auch durch Natursachen verursacht sind, denkbar oder auch nur mit seinen eigenen Grundbegriffen verträglich (er müßte sagen: das intelligible

Wesen bringt durch intelligible Kausalität intelligible Wirkungen hervor, die in der Erscheinungswelt sich darstellen als ein System von solchen und solchen Vorgängen in der Zeit,) noch ist es möglich, die Tatsachen des sittlichen Lebens damit zu bestimmen. Meine Überzeugung ist, daß hierzu allein der Begriff der „praktischen" Freiheit sowohl tauglich als ausreichend ist. —

4. Das kosmologisch-theologische Problem.*)

Das zweite große Problem der Metaphysik ist die Frage nach dem Dasein Gottes und seinem Verhältnis zur Welt. Es stehen sich auch hier drei Ansichten gegenüber: der atheistische Atomismus, der Theismus und der Pantheismus. Kants Stellung ist auf Seiten des Theismus, allerdings eines den Anthropomorphismus entschieden abstreifenden und dem Pantheismus sich annähernden Theismus. Ganz geeignet zur Bezeichnung seiner Ansicht wäre der später gebildete Ausdruck Panentheismus: Gott ein supramundanes Wesen, dem die Wirklichkeit immanent ist, natürlich die an sich seiende Wirklichkeit, nicht die Erscheinungswelt in Raum und Zeit, die bloß in unsrer Sinnlichkeit gesetzt ist.

Wir wollen zuerst die Gedankenbildung selbst bestimmen, um hernach auf die Frage ihrer Gültigkeit oder Realität in Kants Sinne einzugehen. Gehen wir von der Frage der Kosmologie aus: hat die Welt ursprünglich Einheit oder ist sie ein bloßes Aggregat von völlig selbstständigen Substanzen? Kant ist Anhänger der Einheit, und zwar sowohl für die sensible als für die intelligible

*) Für die „natürliche Theologie" Kants kommen außer den Vorlesungen, die hier doch sehr bestimmt die wirkliche Richtung des Kantischen Denkens anzeigen, besonders in Betracht: aus der Kr. d. r. V. die Dialektik, vor allem der Anhang; die Prolegomena, besond. §§ 57, 58; der Aufsatz: Was heißt sich im Denken orientieren (IV 342 ff.); aus der Kr. d. pr. V. die letzten Abschnitte der Dialektik; aus der Kr. d. Urt. besond. der Schlußabschnitt (§§ 85 ff.) Zu vgl. die Reflexionen, II, 452 ff.

Welt: alle Dinge im Raum bilden eine Einheit im Verstand, universelle Wechselwirkung ist ihre Form; und alle Dinge an sich selbst sind zu denken als eine durch ideelle Beziehung aller Glieder *(nexus idealis)* verknüpfte intelligible Welt, die durch den *intellectus archetypus*, den anschauenden Verstand Gottes als Einheit gedacht und gesetzt ist. Die empirische Einheit der Dinge im Raum kann als die phänomenale Darstellung des ideellen *nexus* der Dinge im göttlichen Denken angesehen werden.

Diese Anschauung ist eines der beharrlichsten Stücke in Kants Denken; sie begegnet uns schon in der *Nova dilucidatio* (prop. XIII) und der Naturgeschichte des Himmels (Vorrede); sie bildet die Grundlage des „Einzig möglichen Beweisgrundes“, sie liegt der Betrachtung der „Träume“ und wieder der Dissertation von 1770 zu Grunde; sie kehrt in der Behandlung des Gottesbegriffs in der Kritik der reinen Vernunft sowie in zahlreichen metaphysischen Reflexionen des Nachlasses und der Vorlesungen wieder: alle Realität ist beschlossen im *ens realissimum*, oder: Gott die *omnitudo realitatis*, in der die Realität aller wesenhaften Naturen gesetzt ist, aus der sie durch Einschränkung abgeleitet ist, ähnlich wie alle Räume durch Einschränkungen in dem einen Raum entstehen und in ihm beschlossen sind.*)

Überall hat diese Betrachtung eine doppelte Spitze. Die eine ist gegen den atomistischen Pluralismus gekehrt: die Welt, wie sie ist, kann nicht begriffen werden aus einer ursprünglichen Vielheit absolut selbständiger Substanzen, sondern nur aus einer zu Grunde liegenden Ein-

---

*) „Jede Welt setzt ein Urwesen voraus, denn es ist kein *commercium* (Wechselwirkung) möglich als nur in sofern sie alle da sind durch Einen. Dieses ist der einzige Grund, die Verknüpfung der Substanzen durch den Verstand einzusehen, sofern wir sie anschauen, als lägen sie allgemein in der Gottheit. Stellen wir diese Verknüpfung sinnlich vor, so geschieht es durch den Raum. So können wir sagen: der Raum ist das Phänomenon der göttlichen Allgegenwart.“ Pölitz, Metaphysik S. 113. Dissertation § 22. Reflexionen S. 219 ff.

heit; so ist es ein Gottesbeweis. Die andere Spitze kehrt sich gegen den anthropomorphischen Theismus: die Einheit ist eine wesenhafte, nicht eine künstlich-zufällige, wie die, welche ein Baumeister seinem Material gibt; die Dinge sind in Gott, nicht außer ihm, daher seine Wirksamkeit nicht eine gelegentliche, durch Wunder, sondern eine allwirkende ist. *Mundi non est architectus, qui non sit simul creator* (Diss. § 20).

Diese Gedanken scheinen auf eine pantheistische Anschauung zu führen. Doch ist das nicht Kants Meinung. Er würde sagen: es ist wahr, die Dinge sind in Gott und Gott ist in den Dingen; aber Gott ist nicht, wie der Pantheismus will, die Summe oder das Aggregat der Dinge, er ist vielmehr das ursprüngliche Eine, das die Dinge schafft, aber nicht in den Dingen aufgeht. Das Verhältnis Gottes zu den Dingen ist etwa zu denken durch das Verhältnis des Verstandes zu den Begriffen: die Begriffe sind im Verstand und der Verstand ist in den Begriffen, aber er geht nicht in ihnen auf, er ist nicht ihre Summe, sondern ihre Voraussetzung, das Prinzip, wodurch sie gesetzt sind. So ist Gott das supramundane Prinzip, wodurch die „Naturen der Dinge“, die seienden Ideen oder die Dinge an sich selbst gesetzt sind.

Diese Unterscheidung Gottes von der Welt, nicht von der phänomenalen Körperwelt, die für ihn überhaupt nicht ist, sondern von der intelligiblen Welt, die in der Kr. d. r. V. bloß berührt wird, wird in den Vorlesungen öfters erörtert. Gott als das Urwesen steht über der Welt, nicht in der Welt; in der Welt ist, was mit der Gesamtheit der Dinge in Wechselwirkung steht; zwischen Gott und den Dingen aber findet keine Wechselwirkung statt, das Verhältnis ist ein einseitiges: Gott wirkt auf die Dinge, oder vielmehr, er wirkt die Dinge, aber die Dinge wirken nicht auf ihn; durch ihn ist alle Wechselwirkung der Dinge allein möglich, aber er steht nicht selber in diesem *commercium* drin. Das ergibt sich unmittelbar aus seinem

Begriff als *ens originarium*: wäre er *in commercio* mit andern, so würde er von ihnen determiniert, würde von ihnen dependieren, wäre also nicht *ens originarium;* ein solches kann nur gedacht werden als independent.*)

Mit diesen Strichen ist die bleibende Form der Gottes- und Weltanschauung Kants umrissen: Gott das Urwesen, das als *intellectus archetypus* die ideelle Wirklichkeit setzt, die unser Intellekt durch die Erscheinungswelt als die ihr zu Grunde liegende seiende Welt hindurchschimmern sieht.

Die Wendung zum Kritizismus hat an dem Inhalt dieser Anschauung nichts geändert, sie trifft nur die „Methode der Metaphysik". Auf die Frage: können wir die objektive Gültigkeit dieser Anschauung aus reiner Vernunft demonstrieren? antwortet die kritische Philosophie, nachdem Kant in den früheren Schriften geschwankt hatte, mit voller Entschiedenheit: nein! Dagegen antwortet sie auf die Frage: haben wir Grund, ihre Wahrheit anzunehmen, nicht minder entschieden: ja! Das Dasein Gottes ist das allergewisseste Stück unserer Weltanschauung, ein unwiderstehliches Bedürfnis unserer Vernunft führt uns dazu. Der Nachweis dieses Bedürfnisses ist nun auf dem Boden der Kritik der Beweis für das Dasein Gottes. Wir können mit Anlehnung an die Einteilung der rationalen Theologie in den Vorlesungen (Pölitz, S. 268 ff.) drei Arten oder auch Stufen dieser Beweisführung unterscheiden: den transscendentalen, den physiko-theologischen und den moralischen Beweis.

Die transscendentale Beweisführung ist dieselbe, die in der Kr. d. r. V. zuerst in negativer Beleuchtung,

---

*) Pölitz, Vorlesungen 109, 302, 332. Vergl. die Darstellung der rat. Theologie aus einer späteren Vorlesung bei Heinze, wo gegen den Pantheismus so argumentiert wird: der Pantheismus ist entweder der der Inhärenz, das ist der Spinozismus, oder der des Aggregats. Beides ist unmöglich. Gott ist wesentlich Einheit (*monas*), nicht Aggregat, und Gott ist Grund der Welt, nicht ihre Substanz.

als Kritik des ontologischen und kosmologischen Beweises, vorkommt. In der im „Anhang“ nachfolgenden positiven Beleuchtung hat sie diese Gestalt: die spekulative Vernunft kann auf den Begriff eines Urwesens, in dem die Einheit der Wirklichkeit gesetzt, in dem die Dinge zur Möglichkeit der Wechselwirkung verbunden sind, nicht verzichten. Das durch die eigene Natur ihr aufgegebene Ziel ist: die Wirklichkeit als einheitliches System in einem System logisch verknüpfter Gedanken darzustellen. Die Voraussetzung der Möglichkeit solcher Vollendung der Erkenntnis ist, daß die Natur der Dinge dem entgegenkommt, d. h. daß die Wirklichkeit an sich selbst ein logisches System, eine *omnitudo realitatis noumenon* ist. Das ist der Inhalt des zu wenig beachteten „Anhangs“ zur Dialektik mit seiner „transscendentalen Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft“ (III, 452). Die Ideen, besonders die theologische, sind wirklich notwendige Stücke unseres Denkens; freilich können sie nicht in Anschauungen realisiert werden, weil unsere Anschauung sinnlich ist. Aber es hindert nicht das Mindeste, sie „auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen“. Wenn dem größtmöglichen empirischen Gebrauch meiner Vernunft die Idee einer logischen *omnitudo realitatis* zu Grunde liegt, „so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genötigt sein, diese Idee zu realisieren, d. h. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen. Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollständigkeit besitzt, und dieses Wesen als selbständige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können“ — — d. h.: Gott oder das intelligible *ens realissimum* ist notwendige Voraussetzung meines vollendeten Vernunftgebrauchs und darum für mich notwendig zu denken.

Das wäre das erste Stück der Kantischen Theologie,

die Transscendentaltheologie; sie führt zum Deismus, dem Begriff Gottes, der bloß durch reine Vernunftbegriffe bestimmt ist: als notwendiges Wesen, als höchstes Wesen, als Urwesen, in dem alle Realität ihre Einheit hat. Einen Schritt weiter führt die Physikotheologie, sie begründet den Theismus, der das höchste Wesen als Intelligenz und freien Willen bestimmt. Sie geht aus von der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die wir in der Natur und besonders in der lebenden Natur antreffen, und die wir uns auf keine Weise begreiflich machen können, als durch Voraussetzung eines nach Ideen die Dinge schaffenden Wesens. Wir gelangen dadurch zwar auf keine Weise zu einer Erweiterung unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnis, denn wir können eine solche schöpferische Intelligenz und ihre Tätigkeit nicht in der Anschauung realisieren, doch aber erreicht die Vernunft in dieser Idee erst ihre letzte Befriedigung, denn „die höchste formale Einheit ist für sie die zweckmäßige Einheit der Dinge und darum macht es das spekulative Interesse der Vernunft notwendig, alle Anordnung der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer höchsten Vernunft entsprossen wäre“. Und als heuristisches Prinzip tut die Frage nach dem Zweck auch bei der empirischen Untersuchung des Baues der Lebewesen unentbehrliche Dienste (III, 461), wie in der Kr. d. Urt. des näheren ausgeführt wird; wir kommen hierauf später zurück.

Den Schlußstein bildet die Moraltheologie. Sie gewinnt erst einen für die Religion brauchbaren Gottesbegriff. Die Physikotheologie führt (wie vorzüglich in dem Schlußabschnitt der Kr. d. Urt. § 84 ff. ausgeführt wird), als solche nicht weiter als zu einer technischen Intelligenz von großer Vollkommenheit. Erst die Moraltheologie bestimmt das Urwesen durch moralische Prädikate: Gerechtigkeit, Güte, Weisheit, Heiligkeit. Hierdurch erst wird es zum Gegenstand religiösen Glaubens: Gott der allgütige und allmächtige Wille, der die Verwirklichung des

höchsten Gutes sichert. Das *ens realissimum* wird nun zum *summum bonum*, sein Wesen und Wille bestimmt durch das moralische Gesetz, das eben darum auf ihn als Gesetzgeber und Richter bezogen wird. Die Beweisführung hierfür, die in der Kr. d. pr. V. ausgeführt wird, ist schon in der Kr. d. r. V. (in dem Abschnitt: von dem Ideal des höchsten Guts, S. 534 ff.) angedeutet: „Die Vernunft kann nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der praktisch notwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Gutes (Sittlichkeit und ihr entsprechende Glückseligkeit) antreffen". Ohne Gott und ein zukünftiges Leben „sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausführung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft *a priori* bestimmt und notwendig ist, erfüllen". Oder, wie es in den Vorlesungen heißt, ohne Gott und ein künftiges Leben kommt man auf ein *absurdum morale*, was nicht minder schwer wiegt, als ein *absurdum logicum*. Folglich ist ein Wesen, das zugleich Oberhaupt in der moralischen Welt und Schöpfer der Natur ist, eine notwendige Annahme für unsere Vernunft. — Die Moraltheologie aber hat zugleich den Nutzen, daß sie uns definitiv von Aberglauben und Zauberei befreit, die mit der Dämonologie wohl vereinbar sind: ist Gottes Wille allein durch das moralische Gesetz bestimmt, dann fällt jede Versuchung fort, sein Wohlwollen und Wohlgefallen durch einen andern Gottesdienst als ein moralisches Leben zu suchen. —

Das wäre Kants natürliche Theologie. Man sieht, eine wirkliche positive Gedankenbildung, gegründet in der Notwendigkeit vernünftigen Denkens. Das „Postulat" der praktischen Vernunft ist bloß eine Seite dieses vernünftigen Denkens.

Ich möchte diese Anschauung nun noch aus dem Verhältnis zu zwei Gegensätzen beleuchten, dem Verhältnis

zum Anthropomorphismus auf der einen, zum Spinozismus auf der andern Seite.

Wir haben Gottes Wesen durch Vernunft und Freiheit bestimmt. Sind wir damit nicht in den Anthropomorphismus geraten? Gewiß, sagt Kant, wenn wir meinen, Gottes Wesen durch die Form der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens dogmatisch bestimmen zu können. Das kann uns aber natürlich nicht in den Sinn kommen. Gott kann kein diskursiver Verstand, wie der menschliche Verstand ist, zukommen, weil er keine Sinnlichkeit hat, der die Gegenstände gegeben werden, sondern nur ein „intuitiver Verstand", der die Dinge durch sein Denken setzt, etwa wie der Mathematiker seine Gegenstände. Von einem solchen Verstande und seiner Möglichkeit können wir uns natürlich keine Vorstellung machen. Und ebenso steht es mit Gottes Willen: dem allgenugsamen Wesen kann natürlich nicht ein pathologisch sollizitierter Wille, wie der menschliche, der sinnliche Bedürftigkeit voraussetzt, zukommen. Also, ein dogmatischer Anthropomorphismus liegt uns fern. Was wir dagegen für möglich und unvermeidlich halten, das ist ein symbolischer Anthropomorphismus. Wie die Kunst Gott die Gestalt des Menschen beilegt, nicht in der Meinung, daß er sie wirklich an sich habe, sondern um ihn vorstellbar und darstellbar zu machen, so legt ihm die Theologie die geistige Gestalt des Menschen in höchster Steigerung bei, um in diesem Symbol die absolute Vollkommenheit und Heiligkeit uns vorstellbar zu machen und als Ideal vor Augen zu stellen. Und so kann nun auch die spekulative Philosophie den Begriff brauchen, nicht zu einer objektiven Bestimmung seines Wesens, aber zu einer „Erkenntnis nach der Analogie". „Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Welt zu dem Unbekannten,

das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne“ oder: „wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts (c) zu dem Unbekannten in Gott (x), welches wir Liebe nennen“. (Proleg. § 57 f.).

Damit ist denn auch gegeben, daß der Begriff von Gott nicht ein zur Physik, sondern ein zur Moral gehöriger Begriff ist: in der Physik wollen wir die Dinge und ihren Kausalzusammenhang objektiv bestimmen. Dazu ist der Begriff Gottes ganz untauglich, „wenn man in der Physik zu Gott als dem Urheber aller Dinge seine Zuflucht nimmt, so ist das ein Geständnis, man sei mit seiner Philosophie am Ende“ (Kr. d. pr. V., Dial. VII). Dagegen ist ein richtiger Gottesbegriff in praktischer Absicht von sehr großer Bedeutung, er gibt dem moralischen Gesetz die Triebkraft, die es in dem sinnlichen Wesen für sich allein nicht hat, er verleiht dem Gemüt Ruhe und Sicherheit gegen das Schicksal, er hält die verderblichen Einflüsse der Irreligion und der Afterreligion ab.

Wie den dogmatischen Anthropomorphismus, so lehnt Kant auch den Spinozismus ab. Eine Andeutung Jacobis, daß die Kr. d. r. V. „Vorschub zum Spinozismus“ leiste, weist er als „kaum begreifliche Insinuation“ zurück. (Was heißt sich im Denken orientieren? IV, 349.) Freilich, Kant hat wohl den Spinoza, von dessen System er keine genügende unmittelbare Kenntnis hatte, allzu sehr durch die Brille der herrschenden Vorstellungen gesehen; Atheismus und Fatalismus sind ihm die Grundzüge seines Systems. Atheismus: Gott ein Inbegriff der Dinge in Raum und Zeit, ja er selbst soll Raum und Zeit als wesentliche Bestimmungen an sich haben (V, 106); und Fatalismus: der Mechanismus die allgemeine Form des Daseins und Geschehens, mit Leugnung der Freiheit und der Zwecke („Idealismus der

Zweckmäßigkeit"). Mit dem wirklichen System Spinozas hätte er doch ein gut Stück zusammen gehen können, nicht bloß in der Bestreitung der anthropomorphischen Gottesvorstellung: Gott nicht ein Einzelwesen, das durch Wunder sich betätigt; sondern auch in der positiven Gedankenbildung. Sein Gottesbegriff: Gott, das *ens realissimum* oder die *omnitudo realitatis,* das All begrifflicher Realität, ist von Spinozas *substantia constans infinitis attributis* nicht weit entfernt, wie sie denn auch in der Scholastik ihren gemeinsamen Ursprung haben; und Spinozas *intellectus infinitus,* die Ewigkeit und Einheit der Welt, wie sie als an sich seiende dem Verstande sich darstellt, im Gegensatz zur Zeitlichkeit und Geteiltheit für die *imaginatio,* bieten weitere Beziehungspunkte. Indessen sind freilich auch wirkliche und wesentliche Unterschiede vorhanden. Nicht nur, daß Kant die Gleichsetzung *Deus s. Natura* ablehnt, sofern die Natur von ihm als Inbegriff der Erscheinungen in Raum und Zeit gefaßt wird, auch wenn wir unter Natur die an sich seiende Wirklichkeit (die *natura naturans* Spinozas) verstehen, würde Kant die Formel nicht angenommen haben: er faßt das Verhältnis der Wirklichkeit zu Gott nicht, wie Spinoza, als ein logisches Folgen aus seinem Begriff (*sequi*), sondern als freies Hervorbringen durch schöpferisches Denken. So hält er an der Supramundanität Gottes fest: Gottes Wirksamkeit ist Schöpfung, absolute Setzung des „Wesens der Dinge". Wollen wir diesen Begriff mit erlaubtem symbolischen Anthropomorphismus vorstellbar machen, so bietet die künstlerische Produktion vielleicht das angemessenste Bild, angemessener als das mathematische Denken, wodurch Spinoza die Wirksamkeit Gottes dogmatisch bestimmt. Wesentlich ist aber dann noch Eins: die „moralischen" Prädikate Gottes kommen bei Spinoza gegen die „transscendentalen" Bestimmungen zu kurz. Und selbstverständlich bleibt die Verschiedenheit der Gesamtanlage des Systems: bei Spinoza haben wir von Gottes Wesen eine „adäquate Erkenntnis",

bei Kant nur „vernunftgemäße Gedanken", die wir aber, da sie nicht in der Anschauung realisierbar sind, nicht der wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit einreihen können.

5. Mechanismus und Teleologie.

In den Zusammenhang der kosmologisch-theologischen Betrachtungen gehört auch die Frage: mechanistische oder teleologische Naturerklärung? Kant hat sie in der Kritik der Urteilskraft behandelt. Sie paßte ihm nicht in die Kritik der „reinen" Vernunft, in die Kritik der reinen *a priori* Metaphysik; schon die kurze Behandlung des physikotheologischen Beweises fällt aus dem Rahmen heraus. So hat er sie denn, da die „reine Naturwissenschaft" nur die Grundbegriffe der Physik enthält und für eine einheitliche Naturphilosophie kein Raum im System war, mit der „Kritik des Geschmacks" in einer dritten Kritik untergebracht.

Das Problem wird hier nach dem schon feststehenden Schema behandelt. Der Leser wird durch Analytik, Dialektik und Methodenlehre hindurchgeführt und bis zur Erschöpfung zwischen Verstand und Vernunft, Vernunft und Urteilskraft, bestimmender und reflektierender Urteilskraft hin- und hergeschickt. Es wird schwer sein, sich davon zu überzeugen, daß es all dieser Umständlichkeit bedurfte, um die im Grunde einfachen Gedanken darzulegen. Sie kommen auf Folgendes hinaus.

Die als Antinomie formulierte Frage lautet: sind alle Naturerscheinungen mechanisch zu erklären, oder machen gewisse Naturprodukte eine andere, eine teleologische Erklärung notwendig? Sie ist nicht durch ein einfaches ja oder nein zu lösen. Die Naturprodukte, die das Problem aufgeben, sind die organischen Wesen. Der Verstand kommt mit ihnen, wenn er sie, wie alle übrigen Naturerscheinungen, als bloße Wirkungen des Naturmechanismus zu erklären unternimmt, nicht zurecht. Ihre Besonderheit

besteht darin, daß in ihnen die Teile das Ganze (seine Erhaltung), aber auch umgekehrt das Ganze die Teile erst möglich macht, indem es sie hervorbringt und erhält. Das Auge dient dem Leibe als Werkzeug, aber es entsteht selbst nur am Ganzen und durch das Ganze, und der Gedanke ist schlechthin unfaßbar, daß irgendwo einmal ein Auge für sich durch zufälliges Zusammenfallen der Teile, wie ein mechanisches Produkt, ein Stein oder ein Erdklumpen, entstehen sollte. Jeder Versuch, einen solchen Gedanken durchzuführen, scheitert. Dasselbe gilt auch von dem Ganzen selbst. Der Verstand kann bei jenen Versuchen, Pflanzen und Tiere mechanisch, durch bloßes Zusammentreffen bewegter Atome zu erklären, wie sie die alte Atomistik unternommen hat, sich nicht beruhigen; jemehr die Sache ins Einzelne ausgeführt wird, wie etwa bei Lucrez, desto mehr tritt ihre Absurdität zu Tage. Der Verstand sieht sich demnach dahin gedrängt, hier eine andere Form der Entstehung anzunehmen, eine solche nämlich, die das Dasein der Teile aus dem Dasein des Ganzen ableitet, d. i. die teleologische: sie läßt das Ganze in der Idee oder dem Begriff (als Zweck) vorher da sein und dann durch Kausalität nach Begriffen (Zwecktätigkeit) das Ding in der Wirklichkeit entstehen. Von dieser Art Kausalität haben wir durch Erfahrung einen Begriff, nämlich aus der Erfahrung unserer eigenen Tätigkeit in der Hervorbringung von Kunstwerken. Dahingegen wäre der Begriff von einer Naturkraft, die zweckmäßig, aber doch ohne Zweck und Absicht wirkte, als Begriff einer besonderen Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beispiel gibt, völlig erdichtet und leer (Über den Gebrauch teleol. Prinzipien, VI, 493).

Dieser Annahme eines teleologisch wirkenden Prinzips kann man auch nicht dadurch entgehen, daß man eine allmähliche Entwickelung der höheren Lebensformen aus niederen und einfacheren annimmt. Auch die ersten und einfachsten Organismen haben doch schon den Charakter

des Organischen an sich: daß das Ganze die Teile erst möglich macht. Man müßte also, wenn man die ersten Lebewesen aus dem Mutterschoß der Erde unmittelbar hervorgehen ließe, „dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen. Alsdann aber hat man den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung von Pflanzen und Tieren von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben."*)

Aber, nun die Kehrseite. Wenn wir annehmen, daß ein „Verstandeswesen" Urheber der Pflanzen und Tiere durch Kausalität nach Zwecken ist, so können wir doch mit

*) Kritik der Urteilskraft § 80. Kant neigt offenbar zu der evolutionistischen Anschauung in der Biologie; sie steht mit seiner evolutionistischen Kosmologie in engem Zusammenhang: die Entstehung neuer Formen durch allmähliche Umbildung vorhandener unter dem Einfluß der verschiedenen Lebensbedingungen ist eine ihm geläufige Vorstellung. Nur die ursprüngliche Entstehung organischer Wesen durch *generatio aequivoca*, „die Erzeugung eines organischen Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie", ist ihm ein ungereimter Gedanke; ein Gedanke, den er übrigens doch auch zu denken versucht hat, wie unter anderem ein Fragment bei Reicke (Lose Blätter I, 137) zeigt: „Ich habe auch bisweilen in den Golf gesteuert, blinde Naturmechanik hier zum Grund anzunehmen und glaubte eine Durchfahrt zum kunstlosen Naturbegriff zu entdecken, allein ich geriet mit der Vernunft beständig auf den Strand und habe mich daher lieber auf den uferlosen Ozean der Ideen gewagt". „Der Grundsatz der Zweckmäßigkeit im Bau organischer, vornehmlich lebender Geschöpfe ist so mit der Vernunft zusammenhängend, als der Grundsatz der wirkenden Ursachen in Anschauung aller Veränderungen in der Welt. Irgend einen Teil eines Geschöpfes, der der Gattung beständig anhängt, für zwecklos annehmen, ist ebensoviel als eine Begebenheit in der Welt ohne Ursache entstanden annehmen." Dagegen ist ihm die evolutionistische Biologie zwar ein gewagtes Abenteuer der menschlichen Vernunft, das durch die Erfahrung, nach der alle Zeugung *generatio homonyma* ist, keine Ermutigung findet; doch ist sie „nicht eben ungereimt, und es mögen wenige selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern sein, denen sie nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre".

diesem Begriff zur Erklärung der Dinge schlechterdings nichts ausrichten. Erstens haben wir von der Natur und Wirkungsweise eines solchen Wesens keinerlei Erkenntnis. Menschliche Kunstprodukte können wir teleologisch erklären, wir kennen den Menschen, seine Zwecke und seine Wirkungsweise. Hingegen ist weder die kosmische Intelligenz selbst, als deren Kunstprodukte die organischen Wesen anzusehen wären, noch ihre Wirkungsweise jemals in einer Anschauung gegeben; sie ist also bloß ein „problematischer Begriff“, dessen objektive Realität nicht ausgemacht werden kann. Auf keine Weise ist also dem Physiker mit dem Begriff gedient; er leistet nichts zur Erklärung der Naturerscheinungen, wie er sie sucht. Eine solche würden wir darin erst dann haben, wenn jene kosmische Intelligenz eine bekannte Kraft mit bekannter Form und Gesetzmäßigkeit der Wirkung wäre.

Dazu kommt ein anderes: wir können uns von dem Endzweck der Natur keine Vorstellung machen. Weder können wir die einzelnen Arten der Tiere und Pflanzen als absolute Selbstzwecke ansehen, vielmehr erscheint uns das Dasein vieler, an sich betrachtet, als völlig wertlos, so kunstvoll oder formell zweckmäßig ihr Bau sein mag; noch können wir uns eine Vorstellung von dem Endzweck des ganzen Kosmos machen, zu dem das Dasein all dieser Wesen ein notwendiges Mittel wäre; schon darum nicht, weil wir die Natur als ein einheitliches System nicht übersehen. Das einizige Wesen, das wir als Selbstzweck anerkennen können, ist der Mensch als Vernunftwesen. Setzen wir aber ihn als letzten Endzweck des Universums, so gilt nicht nur der Einwand, daß der Aufwand von Mitteln zu diesem Zweck für unsere Vorstellung völlig unangemessen ist, sondern auch in dem engeren Umkreis wollen sich die Tatsachen zu dieser Annahme nicht durchweg schicken; die Natur scheint den Menschen durchaus nicht anders als ihre übrigen Erzeugnisse zu behandeln, sein Entstehen und Vergehen ist ganz in den gemeinen Naturlauf hineingestellt.

So bleibt also der Verstand hier gleichsam in der Schwebe. Er vermag die mechanische Erklärung an diesem Punkt nicht durchzuführen, andererseits freilich auch nicht zu beweisen, daß ihre Durchführung an sich unmöglich ist. Er kann auf eine teleologische Auffassung nicht Verzicht tun, andererseits auch nicht sie wirklich durchführen. Er wird demnach beide Prinzipien neben einander brauchen; er wird einerseits an der allgemeinen Maxime festhalten: nach einer rein physischen Erklärung aller Naturerscheinungen zu suchen; wissenschaftliche Erklärung ist Erklärung aus physischen Ursachen. Er wird andererseits über die organischen Dinge reflektieren, als ob sie Produkte einer nach Zwecken wirkenden Intelligenz seien, ein Verfahren, das als heuristisches Prinzip in den biologischen Wissenschaften unvermeidlich ist und sich auch in der Tat als fruchtbar erweist; die Konstruktion des Auges z. B. könnte niemand verstehen, der von dem Zweck des Organs, dem Sehen, nichts wüßte. Dabei aber wird man sich dessen bewußt bleiben, daß es nur ein subjektives Prinzip der Reflektion ist, nicht aber ein objektives Erklärungsprinzip, wie die mechanische Kausalität.

Das Letzte aber, was der Verstand erreichen kann, ist, seine eigene subjektive Bedingtheit hierin zu erkennen: es liegt in der Natur unseres diskursiven Verstandes, daß die mechanische und teleologische Auffassung nicht zur Einheit kommen können. Für einen Verstand, dem die Dinge, die er durch Begriffe denkt, durch sinnliche Anschauung gegeben werden müssen, bleibt die Zufälligkeit des Stoffes gegen die Form notwendig. Für einen intuitiven Verstand, der durch seine Begriffe die Dinge setzt, mag die teleologische mit der kausalen Betrachtung zusammenfallen. Oder, objektiv ausgedrückt: in dem intelligiblen Substrat der Natur mag eine Verbindung des Mannigfaltigen stattfinden, worin mechanische und teleologische Verknüpfung eins sind. Wir mögen uns diese Einheit vorstellen nach Analogie der Einheit, die zwischen den

Teilen eines Kunstwerks oder einer Dichtung besteht; und so mögen wir die Wirksamkeit des schöpferischen Prinzips symbolisch vorstellen durch die schaffende Tätigkeit des Künstlers, die auch jenseits des Gegensatzes von Mechanismus und Teleologie liegt: eine Dichtung kommt weder zu stande, wie ein Geschiebe, durch äußerlich mechanische Aneinanderfügung der Teile, noch auch, wie ein Erzeugnis des Handwerks, durch planmäßiges Ausdenken mit hinterher kommender Wirklichmachung; sondern das Genie bringt Form und Stoff des Kunstwerks mit einander hervor, wie in der organischen Entwickelung Form und Stoff mit einander wachsen (§ 77, 78).

Kant hat diese Betrachtung nicht weiter verfolgt. Ihre Voraussetzung ist natürlich der objektive Idealismus in der Metaphysik: die Wirklichkeit an sich ein System seiender Ideen. Die nachfolgende spekulative Philosophie, die mit Vorliebe an die Kr. d. Urt. anknüpft, hat den Gedanken durchgeführt: die Wirklichkeit eine Ideendichtung, die wir, durch die dialektische Methode, interpretieren oder nachdichten. In dieser Philosophie erscheint der Gegensatz wie von Denken und Sein, so von Teleologie und Mechanismus als überwunden.

Die kritische Philosophie traut dem menschlichen Verstande diesen Schritt nicht zu, er ist kein intuitiver Verstand. Kant bleibt genau da stehen, wo die wissenschaftliche Forschung stehen bleibt. Man darf sagen, er gibt eigentlich nichts anderes als eine genaue Beschreibung des Verhaltens unserer biologischen Forschung. Sie sucht die physischen Ursachen des Lebensprozesses, sie setzt voraus, daß solche überall vorhanden sind; sie lehnt hyperphysische Ursachen zur Erklärung durchaus ab, sie geben dem Naturforscher keine Erklärung. Andererseits setzt sie voraus, daß alle Teile und Funktionen des Organismus einen Zweck haben (oder wenigstens ursprünglich hatten). Die „Erklärung“ der Bildungen ist erst dann vollendet, wenn wir ihre Beziehung auf den Zweck, die Lebenserhaltung, er-

kennen. Wo das der Fall ist, wie etwa beim Auge, da sagt auch der Naturforscher: nun verstehe ich; wo es nicht der Fall ist, wie beim Gehirn oder bei der Zeugung, da sagt auch er: die Sache ist mir ein Rätsel. Und wenn wir den physischen Hergang bei der Zeugung, die Verbindung der Keimzellen und ihrer Kerne oder was sonst, bis ins kleinste Detail beschreiben könnten, ein Verständnis der Sache würden wir doch erst dann zu haben meinen, wenn wir deutlich einsähen, wie elterliche Zeugung für die Steigerung des Lebens von Bedeutung wäre. —

Nach allem: Kant hat eine wirkliche transscendente Metaphysik. Er hält an ihr als der vernunftgemäßen Weltanschauung durchaus fest; sie ist nur nicht, wie die Schulmetaphysik wollte, als *a priori* demonstrierbare Verstandeserkenntnis möglich. Als solche ist nur die mathematische Physik möglich, die es allein mit den Erscheinungen und ihren notwendigen Beziehungen in Raum und Zeit zu tun hat. Die Vernunft dagegen führt notwendig über die Erscheinungswelt zu dem Gedanken einer Intellektualwelt hinaus, einer Welt seiender Ideen, die durch logisch-teleologische Beziehungen verknüpft und dem göttlichen Intellekt anschaulich gegenwärtig sind. In der Erscheinungswelt schimmert diese Idealwelt hin und wieder durch, so vor allem in den organischen Wesen. In der sittlichen Welt aber erfassen wir sie in ihrer absoluten Wirklichkeit, die praktischen Vernunftwesen sind als solche Glieder der intelligiblen Welt.

Man sieht, das ist die Platonisch-Leibnizische Philosophie. Kant hatte sie in dem Baumgartenschen Textbuch beständig vor Augen: die Wirklichkeit, wie der Verstand im Unterschied von der Sinnlichkeit sie denkt, ein System von Monaden, die durch prästabilierte Harmonie, durch *influxus idealis*, wie er zwischen den Teilen eines Gedankenwerks oder einer Dichtung stattfindet, zur Einheit verknüpft sind; der letzte Grund der Einheit der Dinge ihre wurzelhafte Einheit in Gottes Wesen; die Körper dagegen

bloße *phaenomena substantiata*. Alle diese Gedanken hat Kant nie weggeworfen; er gibt ihnen eigentlich nur ein anderes Vorzeichen: nicht dem Verstande demonstrierbare Wahrheiten, wie Mathematik und Physik, sondern notwendige Ideen, welche die Vernunft niemals aufhören kann und wird aus sich hervorzubringen. Nur darin hat sie es versehen, daß sie diese Ideen den in der sinnlichen Anschauung darstellbaren Begriffen an- und einzureihen unternahm. Die Unmöglichkeit dieses Verfahrens hat die Kritik gezeigt; sie hat den Schein, der dazu verführte, wenn nicht aufgehoben, so doch entdeckt und bloßgelegt, daß er nicht mehr täuschen kann; wer die Kr. d. r. V. verstanden hat, wird hinfort Gott und Seele nicht mehr in der Natur als Objekte unter anderen Objekten anzutreffen hoffen. Im übrigen aber läßt die kritische Philosophie die Wahrheit jener Gedanken durchaus stehen, sie bilden schlechthin wesentliche Stücke unserer Weltanschauung, sie erhalten in der neuen Philosophie eine neue und bessere Stütze, als sie in den alten Verstandesbeweisen besaßen, nämlich in den Ideen der spekulativen und praktischen Vernunft. Wie die Reformation die guten Werke nur beseitigte, um sie sogleich unter einem neuen Vorzeichen, als Früchte des Glaubens, wieder zu fordern, so hat Kant die Gedanken der alten idealistischen Metaphysik nur als vorgebliche reine Verstandeserkenntnisse beseitigt, um sie sogleich als notwendige Vernunftideen zurückzuführen. Auch die Analytik weist darauf hin: „Einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist nicht einerlei“. Zum Erkennen gehört für uns sinnliche Anschauung; was aber in der Anschauung gegeben ist, ist Erscheinung; das wirklich Wirkliche kann demnach von uns nur gedacht, niemals angeschaut werden; es kann also für uns niemals „empirische Realität“, sondern nur intelligible, transscendentale Realität haben. —

6. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften.*)

Die kleine Schrift wird von Kant (in einem Brief an Schütz, 13. Sept. 85) als ein angewendetes Kapitel zu der beabsichtigten „Metaphysik der Natur“ bezeichnet, das er deshalb vorausschicke, weil jene Metaphysik ganz „rein“ bleiben müsse, hier aber ein empirischer Begriff vorausgesetzt sei, dann auch, um dort etwas zur Hand zu haben, worauf als Beispiele *in concreto* er sich berufen und so den Vortrag faßlich machen könne. Die reine Metaphysik der Natur ist ebenso wenig erschienen, als die metaphysischen Anfangsgründe der Seelenlehre, die er in eben diesem Briefe als Anhang zu denen der Körperlehre in Aussicht stellt.

Unsere Schrift, die ihren Stoff natürlich wieder nicht nach der Forderung der Sache, sondern nach dem Schema der Kategorien gliedert, schließt sich an das System der Grundsätze in der Kr. d. r. V. an. Das Hauptstück ist der zweite Teil, die Dynamik; es ist die Ausführung der „Antizipationen der Wahrnehmung“. Ihr Ziel ist die Begründung einer dynamischen Theorie der Materie und mittelst ihrer einer dynamischen Erklärungsweise der Naturerscheinungen, an Stelle der mechanischen. Die wesentlichen Gedanken sind aber viel älter als die Kritik, sie liegen in der Hauptsache schon in zwei kleinen Abhandlungen der fünfziger Jahre vor, in der *Monadologia physica* (1756) und dem Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe (1758). In der späteren Schrift sind sie nach den Grundsätzen der Kritik leicht umgeformt, ob immer zum Vorteil der Klarheit und Konsequenz, erscheint mir sehr fraglich.

---

*) Hierüber handeln A. Stadler, Kants Theorie der Materie (1883); A. Drews, Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems (1894); die erste Schrift gibt eine systematisierte und ergänzte Darstellung der Kantischen Gedanken, die zweite, auf Kants gesamte Naturphilosophie sich ausdehnend, kritisiert sie vom Standpunkt des Hartmannschen Realismus.

Die Form der Naturphilosophie, gegen die Kant von Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn an Stellung genommen hat, ist die atomistisch-mechanistische. Durch zwei Stücke vor allem war ihm diese in weitesten Kreisen die Anschauungen der Physiker beherrschende Auffassung anstößig. Das erste ist ihr Widerstand gegen die Newtonsche Naturphilosophie und die von dieser vorausgesetzte Anziehungskraft der Materie, das zweite, daß sie den leeren Raum zur Erklärung der Naturerscheinungen heranzuziehen geneigt ist.*) Was das erste anlangt, so gehört, wie wir schon sahen, die Verwendung der Anziehungskraft zur Erklärung der kosmischen Bildungen zu Kants ältesten wissenschaftlichen Unternehmungen, ihre Konstruktion ist ihm daher ein Hauptererfordernis jeder Theorie der Materie. Da die atomistisch-mechanistische Theorie dieser Forderung nicht gerecht wird und werden kann, indem sie der Materie nur eine Form der Wirkung, Bewegungsübertragung durch Stoß und Druck bei der Berührung, zugesteht, so ist ihre Unzulänglichkeit damit gegeben. Wenn sie sich darauf beruft, daß diese Form der Wirksamkeit allein unmittelbar gegeben und einleuchtend sei, so stellt Kant dem die Behauptung gegenüber, daß die Anziehung und ihre Wirkung in die Ferne „nicht im mindesten unbegreiflicher sei, als die ursprüngliche Zurückstoßung“ (IV, 405). Der einzige Vorzug der Wirkung durch Stoß vor der durch Anziehung sei der, daß sie gewissermaßen in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sei. Das sei aber kein Vorzug für den Verstand, dem Kant durch seine dynamische Theorie eben seine natürliche Freiheit gegen die Anmaßungen der sinnlichen Vorstellung wieder geben will.

*) Über die Entwickelung der atomistischen Theorie der Materie und den Gegensatz, in den Newton zu dieser Auffassung tritt, s. das gründliche und lehrreiche Werk von Kurd Laßwitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis auf Newton. 2 Bde. 1890.

Dasselbe gilt hinsichtlich des zweiten Stücks, des leeren Raums und der zugehörigen absoluten Raumerfüllung durch die bloße Ausgedehntheit, mit denen die atomistisch-mechanistische Physik operiert. Kant findet, sowohl das absolut Leere als das absolut Volle, die absolute Undurchdringlichkeit, sind völlig willkürliche Annahmen, die sich durch eine gewisse anschauliche Vorstellbarkeit empfehlen, zu deren Annahme der Verstand aber durchaus nicht genötigt ist, ja die, näher besehen, nichts als occulte Qualitäten, „Polster für die faule Vernunft“ sind. Die Erfahrung führt schlechterdings nicht auf den Begriff des absolut leeren Raumes und ebenso wenig auf den Begriff des absolut Undurchdringlichen; sie zeigt nur ein Mehr oder Minder von Widerstand. Das Volle und Leere sind also *entia rationis,* wie sie die nach dem Absoluten begierige Vernunft liebt, wie sie der den Erscheinungen nachgehende Verstand ablehnen muß. „Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ungefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schicksal in der metaphysischen Weltwissenschaft sind, nämlich ein Schlagbaum für die forschende Vernunft“; und darum ist „alles, was uns der Bedürfnis überhebt, zu leeren Räumen unsere Zuflucht zu nehmen, wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft“ (IV, 427).

Der dynamische Begriff der Materie nun, wie ihn Kant dem mathematisch-mechanischen entgegensetzt, hat folgende Gestalt. Die Materie wird als das Bewegliche, das den Raum erfüllt und bewegende Kraft hat, erklärt. Zwei ursprüngliche Kräfte machen ihr Wesen aus: die Kraft der Zurückstoßung und der Anziehung. Die Kraft der Zurückstoßung ist die erste, ohne sie kann die Raumerfüllung überhaupt nicht begreiflich gemacht werden. Der Atomismus zwar begründet diese auf das bloße Dasein im Raum; durch das bloße Sein an einem Ort verhindert der Körper das Eindringen eines andern. Kant behauptet: die Abhaltung eines herandringenden Körpers aus dem Raum,

den ein Körper einnimmt, setzt eine zurückstoßende Kraft voraus; sonst ist sie nichts als Folge einer verborgenen Qualität. Diese Kraft ist die ursprüngliche Expansionskraft; damit erfüllt die Materie den Raum und stößt andere aus ihm zurück. Dann ist aber eine zweite Grundkraft notwendig; hätte die Materie bloß Expansionskraft, so würde sie sich völlig zerstreuen und also selbst aufheben. Es muß demnach die Wirkung dieser Kraft durch eine Kraft mit entgegengesetzter Wirkung begrenzt werden, das ist die Anziehungskraft. Wirkte diese allein, so würde sie ebenfalls die Materie vernichten, indem sie dieselbe in einen Punkt zusammenzöge und so die Raumerfüllung aufhöbe. Erst durch das Widerspiel beider Kräfte wird die Raumerfüllung überhaupt möglich. Und von hieraus kann man nun zugleich eine ursprüngliche Verschiedenheit der Raumerfüllung nach der Verschiedenheit des Maßes der Kräfte ableiten. Auf diese Weise wäre die „vornehmste aller Aufgaben der Naturwissenschaft", nämlich die Erklärung „einer ins Unendliche möglichen spezifischen Verschiedenheit der Materie" aufgelöst, ohne die den Verstand beengende Annahme einer absoluten Undurchdringlichkeit und absolut leerer Räume (428).

In der *Monadologia physica* sind diese Begriffe unter Voraussetzung monadischer Kraftzentren, die bloß mit ihrer Wirkung den Raum erfüllen, gebildet worden; dagegen wird in den metaphysischen Anfangsgründen die Ansicht der Schulmetaphysik, welche die Materie aus letzten einfachen Teilen bestehen läßt, deren Zusammen den Sinnen als ausgedehnter Körper erscheine, verworfen: sie möge metaphysischen Bedürfnissen entgegenkommen, sei aber mit den Erfordernissen der mathematischen Naturwissenschaft nicht vereinbar, die von der Forderung unendlicher Teilbarkeit wie des Raumes, so der Materie selbst nicht abgehen könne. Die kritische Philosophie, welche die Materie als bloße Erscheinung im Raum konstruiert, findet keine Schwierigkeit darin, die Materie selbst als das durch den

Raum Ausgebreitete zu betrachten, das eben darum auch an der Eigenschaft des Raumes, der absoluten Teilbarkeit, vollen Anteil hat.

So erscheint nun die neue Theorie als die Überwindung des Gegensatzes der atomistisch-mechanistischen Naturphilosphie, welche die Materie lediglich als ein *extensivum* kennt, und der Monadologie, die sie auf reine *intensiva* zurückführen will, indem sie ihr sowohl Extensität als Intensität beilegt.

Auf den Gebrauch, den Kant von diesem Begriff zur Konstruktion der weiteren Eigenschaften der Materie, sowie der Gesetze der Bewegung macht, will ich nicht eingehen. Eben so wenig auf die Frage, ob der neue Begriff der kontinuierlich ausgedehnten, aber mit verschiedenen Kräftegraden ausgestatteten und demgemäß mit verschiedener Intensität den Raum erfüllenden Materie mit den Voraussetzungen der kritischen Erkenntnistheorie ganz in Übereinstimmung ist? Es zeigt sich auch an diesem Punkt, wie starken Widerstand der alte Besitz Kants an metaphysischen Begriffen der Umbildung durch die kritische Erkenntnistheorie leistete.*)

7. Schlußbetrachtung.

Das Ziel aller Bemühungen Kants ist die Begründung einer wissenschaftlich haltbaren Metaphysik nach

*) Auf Kants letztes Werk zur Naturphilosophie, den „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen zur Physik" einzugehen, liegt kein Grund vor. Weder hat die Physik, der hier ihr Konzept *a priori* gemacht werden sollte, etwas daran verloren, daß Kant das Werk nicht mehr vollenden konnte, noch hat die Kenntnis seiner Philosophie durch die bisher davon veröffentlichten Stücke (Altpreuß. Monatsschr. Bd. XIX—XXI, von Reicke mit gewohnter Sorgfalt herausgegeben) gewonnen, es sei denn, daß man hier alle Mängel des Kantischen Denkens, wie in einem Hohlspiegel vergrößert, beobachten kann; das immer wiederholte Hin- und Herwenden gegebener Gedankenelemente nach einem gegebenen feststehenden Schema erscheint in diesem letzten Manuskript so gesteigert, daß man es nicht ohne Pein ansehen kann.

neuer Methode. Und zwar handelt es sich dabei um eine Metaphysik, die über die Natur, über die physische Welt hinausführt zur Welt des wahren Seins, zum *mundus intelligibilis*. Von den ersten Schriften bis zu den letzten Zeilen, die wir von seiner Hand haben, ist dies die durchgehende Grundtendenz seines Denkens. Die Mittel wechseln, das Ziel bleibt dasselbe.

Kant überzeugte sich früh, daß die herkömmliche Metaphysik ein Versuch mit untauglichen Mitteln sei; sie wollte durch teleologische Erklärung der Naturerscheinungen (Physikotheologie) zur Welt der Ideen aufsteigen. Kant sah deutlich ein (schon die Schriften aus dem Jahre 1756 zeigen es): die Naturwissenschaft ist notwendig immanent, sie führt niemals über die physischen Ursachen hinaus zu hyperphysischen, zu ideellen Ursachen. Er suchte daher nach einem neuen Weg zur Metaphysik und meinte ihn zuerst in einer neuen Form rein begrifflicher Spekulation zu finden: Gott nicht Ursache der Dinge als Anfertiger oder Bewirker der Körperwelt und ihrer Gestaltung in der Zeit, sondern: Gott logisch notwendige Voraussetzung ihres begrifflichen Daseins in Gestalt von Wesen oder Essenzen. So schon in den Schriften der fünfziger Jahre, dann ausgeführt im „Beweisgrund“ vom Jahre 1763, doch hier schon mit skeptischer Haltung gegen die eigenen Gedanken.

Ein neuer Anlauf, die wahre Methode der Metaphysik zu entdecken, liegt dann in der Dissertation von 1770 vor, man kann sie schon als die transscendentale Methode bezeichnen: durch reine Verstandesbegriffe ist es möglich zur reinen, von den Bedingungen der Sinnlichkeit freien, intelligiblen Wirklichkeit zu gelangen; wie durch die Formen der Sinnlichkeit apriorische Erkenntnis der sensiblen Welt, so ist durch die reinen Formen des Denkens apriorische Erkenntnis der intelligiblen Welt möglich, freilich nur eine „symbolische“ Erkenntnis, da wir nicht einen anschauenden Verstand haben.

Mit einigen Modifikationen kommen wir von hieraus zur letzten und definitiven Form der Methode der Metaphysik in der kritischen Philosophie. Zunächst bleibt: der Verstand bringt durch reine Tätigkeit Metaphysik *a priori* hervor, aber Metaphysik in veränderter Bedeutung, nämlich als reine Naturwissenschaft; die Kritik der reinen Vernunft zeigt die Möglichkeit einer phänomenologischen Metaphysik als Wissenschaft. Dagegen führt nach der neuen Auffassung der Verstand nicht *trans physicam,* ins Land des wirklich Wirklichen; seine Begriffe haben nur die Bedeutung, Begriffe von den Konstruktionsformen der Erscheinungen zu sein. Nun aber kommt ein Anderes hinzu: was der Verstand nicht erreicht, das leistet die Vernunft, sie führt zur ideellen, an sich seienden Welt. Und zwar auf doppeltem Wege. Erstens, als theoretische Vernunft: sie führt durch das ihr innewohnende Streben nach dem Unbedingten über die Welt des Bedingten und Relativen hinaus. Die Natur, die Wirklichkeit in Raum und Zeit, kann gar nicht als in absolutem Sinne seiend gedacht werden; der Widerspruch, daß sie weder als endlich noch als unendlich gedacht werden kann, zeigt ihre innere Unmöglichkeit oder Unwirklichkeit in absolutem Verstande. Zur Ruhe kommt der menschliche Geist erst in dem Gedanken der Wirklichkeit als einer seienden Ideenwelt, als eines in sich ruhenden Systems ewiger Wesenheiten, die durch innere, teleologische Beziehungen zur Einheit verknüpft sind. Und hierauf weist in besonderem Sinne noch das Vorkommen jener eigentümlichen Bildungen in der Natur hin, deren Möglichkeit aus bloß mechanischen Ursachen nicht eingesehen werden kann, der organischen Wesen. Zweitens, die praktische Vernunft: sie führt durch ihr unbedingtes Gebot, Ideen in der sinnlichen Welt zu verwirklichen, notwendig zu der Annahme, daß der Natur eine ideelle Welt zu Grunde liegt; wie sollte sie sonst Ideen als gestaltendes Prinzip in sich aufnehmen können? Das Vernunftwesen, das sich selbst als absoluten

Selbstzweck setzt, setzt sich notwendig als Glied eines „Reichs der Zwecke“ und setzt weiter dieses als die absolute Wirklichkeit selbst.

Also die Vernunft, die Ideen denkende und die Ideen verwirklichende, führt über die sinnlich-zeitliche Erscheinungswelt hinaus zu einer ideellen, ewigen Wirklichkeit. Diese kann zwar nicht in unserer (sinnlichen) Anschauung gegeben werden; ihre Wirklichkeit ist darum dem Menschen als Vernunftwesen nicht minder gewiß, Wirklichkeit nun natürlich nicht im Sinne des reinen Verstandesbegriffs der Realität (seine Bedeutung ist lediglich: gegeben sein in der sinnlichen Anschauung), sondern übersinnliche, intelligible Wirklichkeit. Die Verstandesbegriffe werden realisiert durch die Anschauung, die objektive Gültigkeit von Ideen kann der Natur der Sache nach nicht auf diesem Wege erreicht werden; aber das ist zum Beweis ihrer Gültigkeit auch nicht erforderlich. Kant hält durchaus an der Anschauung der Dissertation von 1770 fest: die Vernunft hat übergreifende Bedeutung, sie begrenzt die Sinnlichkeit, nicht aber die Sinnlichkeit die Vernunft. Die Sinnlichkeit restringiert den Verstand, er gilt nur, soweit sie seine Begriffe realisiert; aber gegen die Vernunft hat sie gar kein Recht, sie überschreitet ihr Gebiet, wenn sie gegen die theoretische Vernunft und ihre Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit im dogmatischen Materialismus sich erhebt und überhaupt nichts für wirklich gelten lassen will, als was Gegenstand der sinnlichen Anschauung in Raum und Zeit ist; diese Forderung gilt lediglich für die naturwissenschaftliche Betrachtung. Noch weniger hat die Sinnlichkeit gegen die Vernunft in praktischer Absicht ein Recht; hier wird Nachgiebigkeit gegen die Anmaßung der Sinnlichkeit zum Verstoß gegen die Menschenwürde. Ja, in letzter, in religiöser Betrachtung ist die Sinnlichkeit überhaupt das Zufällige, das Fälschende, das Abzustoßende: mit der Ablegung der Leiblichkeit wird das Vernunftwesen von der Sinnlichkeit und ihren

Schranken überhaupt frei. Ihre volle Wahrheit wird die Metaphysik nach der großen Metamorphose, im ewigen Leben erreichen.

Anhang: Empirische Psychologie, Anthropologie und Geschichtsphilosophie.

Literatur. Es bleibt zu bedauern, daß die Anthropologie, die zu Kants Lieblingsvorlesungen gehörte, nicht in den Jahren der geistigen Vollkraft von ihm für den Druck bearbeitet worden ist; wir würden ein Werk reich an Tatsachen und an bedeutenden Gedanken erhalten haben; und vielleicht hätte die Durcharbeitung der empirischen Wissenschaften auch auf die Bearbeitung der Moralphilosophie günstigen Einfluß geübt. Die erst 1798 zum Druck besorgte Anthropologie in pragmatischer Hinsicht zeigt vielfache Spuren des Alters. Ergänzt wird sie durch den Abdruck einer Nachschrift von Vorlesungen etwa aus der ersten Hälfte der achtziger Jahre: J. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von F. Ch. Starke, 1831, sie wird von Menzer ins Jahr 1784, jedenfalls zwischen 1778 und 1788 gesetzt (Kantstudien III, 68). Dazu kommen die Psychologie in Pölitz' Metaphysik (S. 124 ff.) und die von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen Kants zur Anthropologie, mit Einleitung. Endlich gehören eine ganze Reihe von kleineren Aufsätzen in diesen Kreis, von früheren besonders die Beobachtungen über das Schöne und Erhabene, unter den späteren die Aufsätze geschichtsphilosophischen Inhalts. Auch die Kritik der Urteilskraft und die moralphilosophischen Schriften enthalten einiges. — Vgl. auch J. B. Meyer, Kants Psychologie (1870); A. Hegler, die Psychologie in Kants Ethik (1891). F. Medicus, Kants Geschichtsphilosophie (Kantstudien Bd. VII).

Zwischen die Darstellung der theoretischen und der praktischen Philosophie lege ich eine Skizze der Psychologie und Anthropologie mit Einschluß der an diese sich anschließenden Geschichtsphilosophie ein. Es stehen diese Disziplinen in beziehungsreicher Mitte zwischen den beiden Hauptteilen des Systems; die Psychologie hat mit der Erkenntnistheorie und Metaphysik, die Geschichtsphilosophie mit der Moralphilosophie und Staatslehre engen Zusammen-

hang. Leider sind sie nicht zu voller Entwickelung gekommen; da sie nicht Wissenschaft aus reinen Vernunftbegriffen sind, so blieben sie außerhalb des Rahmens des eigentlichen Systems der Philosophie, wie ihn Kant abgesteckt hat.

Was zunächst die *Psychologie* anlangt, so ist sie nach Kant eine Erfahrungswissenschaft und gehört daher als solche nicht zur Philosophie. Ja sie kann nicht einmal Wissenschaft im eigentlichen Sinn genannt werden, wie die Physik, die auf mathematische Prinzipien gegründet ist. Die Psychologie ist lediglich eine Sammlung rein empirischer Tatsachen, ähnlich wie etwa die Chemie, nur daß sie auch hinter dieser noch zurückbleibt, weil sie nur auf Beobachtung angewiesen ist, nicht aber das Experiment verwenden kann. „Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische, und als solche so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden" (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, IV, 361). Warum nicht Anwendung der Arithmetik, da doch die Erscheinungen des innern Sinnes in der Zeit sind, möglich ist, sagt uns Kant ebenso wenig, als er uns darlegt, wie er die Beziehungen der empirischen zur rationalen Seelenlehre denkt, wie denn seine „Theorie der Erfahrung" angesichts der konkreten Aufgaben überall im Stich läßt.

Dennoch ist diese der wissenschaftlichen Form nach so gering geschätzte Wissenschaft für den Aufbau der kritischen Philosophie nicht ohne Wichtigkeit; ja man kann sagen, diese hat von der Psychologie ihr ganzes Schema geborgt. Die Lehre von dem *Seelenvermögen* hat für die Erledigung des kritischen Geschäfts die Form und die Einteilung hergeben müssen. Das dem ganzen Denken Kants zu Grunde liegende Schema ist die alte Einteilung der Seelenvermögen zuerst in Erkenntnisvermögen

und Begehrungsvermögen, dann weiter in ein oberes und in ein unteres, oder ein geistiges und ein sinnliches Erkenntnis- und Begehrungsvermögen. Kant fand diese einleuchtende, von Plato und Aristoteles her durch die scholastische Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit fortgepflanzte, von Leibniz und Wolff festgehaltene Begriffsbildung auch in seinem Textbuch zur Psychologie (Baumgartens Metaphysik) vor: *vis cognoscitiva et appetitiva, inferior et superior.* Er übernahm das Schema und legte es seiner Untersuchung zu Grunde: die Kr. d. r. V. untersucht das Erkenntnisvermögen, die Kr. d. pr. V. das Begehrungsvermögen; die Absicht geht in beiden dahin, das obere Vermögen von dem unteren reinlich zu scheiden und ihm gegenüber seine Selbständigkeit zu sichern. Damit beginnt die Dissertation von 1770, und daran hat die kritische Philosophie allezeit festgehalten. In der Leibniz-Wolffischen Philosophie wurde die sinnliche Erkenntnis bloß als Erkenntnis niederen Grades, als verworrene Vernunfterkenntnis, bestimmt. Nach Kant ist es aber vielmehr eine Verschiedenheit der Art oder der Quellen: sinnliche Erkenntnis beruht auf der Rezeptivität, Verstandeserkenntnis auf der Spontaneität. Und ebenso auf dem praktischen Gebiet: nach der Wolffischen Lehre sind die sinnlichen Triebe „verworrenes“ Streben nach Glückseligkeit, das durch die Vernunft geklärt, gereinigt, systematisiert wird. Kant befestigt auch hier eine absolute Verschiedenheit: die sinnlichen Triebe auf Lust, die Vernunft auf das Sittengesetz gerichtet.

Der anatomische Trieb Kants spaltete dann weiter: im sinnlichen Vermögen ist zu unterscheiden äußerer und innerer Sinn, Wahrnehmung und Einbildungskraft; im intellektuellen Vermögen wird vom Verstand die Vernunft und dann noch wieder die Urteilskraft abgespalten. Und nun kombinierte er mit der Urteilskraft ein drittes, inzwischen (durch Mendelssohn, Tetens) aufgebrachtes Grundvermögen der Seele: das Gefühl der Lust und Unlust.

Indem er hieran wieder eine niedere und eine höhere Seite unterschied, Lust und Unlust durch sinnliche Empfindung (angenehm und unangenehm), und durch die Einbildungskraft (schön und häßlich), gewann er das Schema für die dritte Kritik, die der Urteilskraft.

Auf die Ausführung der empirischen Psychologie im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. Dagegen berühre ich noch die Anthropologie und Geschichtsphilosophie.

Die Anthropologie betrachtet den Menschen als Spezies, besonders in seiner Stellung zu den übrigen Lebewesen. Sie läuft in die Philosophie der Geschichte aus, da das Wesen des Menschen nur in der Fülle der Völker und Zeiten zur vollendeten Entfaltung kommt.

Das Wesen des Menschen kann man mit allgemeiner Formel bestimmen: er ist das mit Vernunftfähigkeit begabte Lebewesen (*animal rationabile*). Seine Bestimmung ist, wie die aller Lebewesen, alle seine Anlagen vollkommen zu entwickeln. Diese allgemeine Formel nimmt aber zwei besondere Bestimmungen in sich auf. Erstens, beim Menschen kommt es nur im Leben der Gattung, nicht im Leben des Individuums, wie beim Tier, zur vollen Entwickelung aller Anlagen. Zweitens, im Tier entwickeln sich die Anlagen von selbst, durch Instinkte; der Mensch muß seine Anlagen durch Vernunft ausbilden und formen. Das Ziel dieses Prozesses der Selbstbildung, der den eigentlichen Inhalt des geschichtlichen Lebens ausmacht, ist: der Mensch als vollkommenes Vernunftwesen (*animal rationale*), ein Wesen, das seine Lebensbetätigung ganz durch Vernunft bestimmt. Der Typus der menschlichen Vollkommenheit, der Kant vorschwebt, ist der stoische: vollkommene Herrschaft der Vernunft und vollständige Freiheit von Leidenschaften machen den *status perfectionis* aus. Die Affekte, Zorn, Mitleid, Reue, Scham, haben über den vollkommenen Menschen keine Kraft, er handelt nach Grundsätzen, nicht nach Gefühlen. Affekte sind bloß provisorische Antriebe, mit denen die

Weisheit der Natur wie das Tier, so auch den Menschen ausstattete, bis die Vernunft hinlänglich entwickelt sei, die Leitung des Lebens in die Hand nehmen. Vom Zustande der Vollkommenheit aus betrachtet sind Affekte und Leidenschaften als Störungen anzusehen, jener dem Rausch, dieser der chronischen Krankheit vergleichbar (Anthropologie § 72f.).

Der Weg zur vollkommenen Kultur ist die Geschichte. Die Philosophie der Geschichte ist der Versuch, die Tatsachen der Geschichte in diesem Sinne zu deuten; Kant hat in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte" ein Schema hierfür gegeben.*) Er unterscheidet drei Seiten in der Ausbildung des menschlichen Wesens: Kultivierung der Kräfte in allerlei Fertigkeiten, Künsten und Wissenschaften, Zivilisierung durch Einschränkung des Eigenwillens mittelst gesellschaftlichen Zwangs, endlich Moralisierung durch Religion, Sitte und Erziehung. Auf diesem Wege wird die moralische Anlage von dem

*) Es erscheint doch bemerkenswert, daß Kant auch in der Geschichtsphilosophie der spekulativen Philosophie den Weg gewiesen hat; er bezeichnet selbst seine Idee als einen „Leitfaden *a priori*". Und selbst ein Ansatz zu einer apriorischen Geschichte der Philosophie findet sich bei ihm. In Reickes Losen Blättern (II 285 ff.) steht folgende Betrachtung: „Ob eine Geschichte der Philosophie mathematisch (muß heißen: dogmatisch, d. h. aus Begriffen) abgefaßt werden könne? Wie der Dogmatismus, aus ihm der Skeptizismus aus beiden zusammen der Kritizismus habe entstehen müssen? — — Ja, wenn nämlich die Idee einer Metaphysik der menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstößt, und diese ein Bedürfnis fühlt sie zu entwickeln, diese Wissenschaft aber ganz in der Seele, obgleich nur embryonisch vorgezeichnet liegt."

Die lange vernachlässigte Geschichtsphilosophie Kants hat eine eingehende Untersuchung in der oben genannten Abhandlung von Fr. Medicus gefunden. Sie hat auch dadurch Interesse, daß sie zeigt, wie die geschichtsphilosophischen Anschauungen Kants, ähnlich wie die metaphysischen, bei Schwankungen in der Form, wie sie durch die Freiheitslehre der Ethik hervorgerufen wurden, inhaltlich sich in der Hauptsache als dieselben erhalten.

Naturzwang der Triebe allmählich frei, und Sittlichkeit, als freie Selbstbestimmung des Willens durch das moralische Gesetz, wird möglich (Anthropologie, Schlußbetrachtung).

Die Mittel, wodurch die Natur zur Entwickelung in dieser Richtung antreibt, sind die drei großen Leidenschaften: Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht. Sie sind dem Menschen als *animal sociale* eigen, er will nicht bloß leben und da sein, sondern mit andern leben, um ihnen gegenüber seine Überlegenheit zu empfinden; der Wille zum Leben wird im Menschen zum Willen zur Macht, und dieser ist nun der Grundtrieb des Menschen als *animal sociale*. Er wirkt als beständiger Anreiz, die eigenen Kräfte, leibliche und geistige, auszubilden, um dadurch seine Stellung in der Gesellschaft zu erhalten und zu heben. Er wird andererseits zum Antrieb, eine Rechts- und Staatsordnung herzustellen, um durch Einschränkung dieser Triebe sich vor gegenseitiger Vernichtung zu schützen. So ist der Antagonismus in der Gesellschaft die Veranstaltung der Natur, wodurch sie den Menschen ohne sein Wissen seinem Ziel näher bringt. Kant geht hier ganz in den Spuren des Hobbes; Habsucht und Herrschsucht sind die großen Grundtriebe, die beim Menschen den „Krieg Aller gegen Alle“ zum Naturzustand der Gesellschaft machen, bei ihm allein unter allen Tieren; die aber eben durch die Übel, die der Kriegszustand mit sich führt, zur Schaffung des Staats und der Rechtsordnung nötigen, wodurch ein künstlicher Zustand des Friedens und der Sicherheit erreicht wird, in dem doch Antagonismus und Wettbewerb nicht überhaupt aufgehoben, sondern nur eingeschränkt und gehindert werden, zu Gewalt und Betrug zu greifen (Anthrop. § 82, 83; Idee zu einer allg. Gesch. in weltbürgerlicher Absicht, IV. 146 ff.).

Für die Glückseligkeit des Individuums ist dabei freilich nicht gesorgt; ja man kann sagen, die Steigerung der Kultur wird auf Kosten der Glückseligkeit erkauft, wenn man darunter das natürliche Behagen versteht. Jene

mächtigen Triebe der Menschennatur, Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht, lassen es zu einem Zustand des Befriedigtseins niemals kommen. Das Tier hat Ruhe, sowie seine physischen Bedürfnisse befriedigt sind; beim Menschen kommen zu den physischen Bedürfnissen jene aus der Vorstellung entspringenden Bedürfnisse des Mehrhabens und des Überseins. Von dem Gesichtspunkt des individuellen Glücks aus urteilend, könnte man sie mit Epikur eingebildete Bedürfnisse oder Wahntriebe nennen. Und man mag auch sagen: sie sind es, aus denen alle Übel und alle Laster der Kultur eigentlich entspringen. Hierin hat Rousseau ganz recht: die Kultur als solche macht den Menschen nicht glücklicher und nicht tugendhafter; Torheit, Verstellung, Bosheit sind spezifische Eigenschaften des Menschen, sie fehlen dem vernunftlosen Tier und sie wachsen mit der Kultur. Dennoch ist die Natur oder die Vorsehung im Gang der Menschheitsgeschichte gerechtfertigt; sie bringt den Menschen auf ihrem freilich nicht ebenen und bequemen Wege immer näher zu dem Ziel, wohin ihr Absehen ursprünglich gerichtet war: vollkommene Entwickelung aller in ihn gelegten Anlagen, besonders der Vernunftanlage. Das letzte, freilich in unendlicher Entfernung liegende Ziel ist eine allein nach moralischen Gesetzen lebende, in friedlichem Wetteifer alle Kräfte der Vernunft betätigende Völkergemeinschaft. Der „ewige Friede“ stellt sich als Zielpunkt dar.

So kommen wir auf die Idee der Geschichte als der „Erziehung des Menschengeschlechts“. Kant hat diesen Gedanken, den Lessing gleichzeitig vom Standpunkt der religiösen Entwickelung behandelte, als Naturhistoriker der Menschengattung ausgeführt, dabei alle anthropomorphische Fassung abstreifend. Die Natur hat in den Menschen egoistische und soziale Triebe in solcher Mischung gelegt, daß daraus der Kampf ums Dasein in höchster Form, als Kampf um die soziale Überlegenheit, entbrennen mußte, andererseits aber die Kräfte zur Gründung der Staats- und

der Rechtsordnung erwuchsen, wodurch dem verderblichen Wirken der egoistischen Triebe gesteuert wird, ohne daß ihre Kraft zur Kultursteigerung leidet.

Es ist damit zugleich der Gegensatz der optimistischen und pessimistischen Beurteilung des Menschen und der Geschichte überwunden. Kant teilt nicht den Optimismus Shaftesburys und Rousseaus hinsichtlich der Gutartigkeit und Liebenswürdigkeit unseres Geschlechts; sein Urteil über den empirischen Charakter des Menschen nähert sich der herben Ansicht von Hobbes und Schopenhauer. Aber mit dem illusionsfreien Blick für die Wirklichkeit vereinigt sich bei ihm ein hoher Glaube an die Bestimmung des Menschen und an seine Zukunft; er glaubt an die fortschreitende Vervollkommnung des Geschlechts, an den endlichen und definitiven Sieg des Guten. Das Reich der Vernunft und des Rechts, das Reich der vollendeten Kultur und Moralität, es wird kommen, so hart noch die Kämpfe sein mögen, die zu ihm hindurchführen. „Die Erziehung des Menschengeschlechts, so heißt es am Schluß der Anthropologie, ist heilsam, aber rauh und strenge, durch viel Ungemach und bis nahe an die Zerstörung des ganzen Geschlechts reichende Bearbeitung der Natur, nämlich der Hervorbringung des vom Menschen nicht beabsichtigten, aber, wenn es einmal da ist, sich ferner erhaltenden Guten aus dem innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen“.

So setzt Kant dem weichlichen Rousseauschen: Zurück zur Natur! ein männliches und tapferes: Hindurch zur Humanität! entgegen.*)

---

*) E. v. Hartmann hat in einer Abhandlung „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ Kant zum Vater des Pessimismus machen wollen, wie weit mit Recht, geht aus dem Obigen hervor. Mit mehr Recht hätte vielleicht Nietzsche Kant, den Anthropologen, für sich anführen können. Daß durch die großen und starken egoistischen Triebe, durch den „Willen zur Macht“ die Emporbildung der Gattung, die Steigerung des menschlichen

Zweites Buch.

Die praktische Philosophie.

Die lebendige Seele der praktischen Philosophie Kants ist der Gedanke der Freiheit, nicht in dem technischen Sinne des Systems, sondern in dem allgemeinen der spontanen Selbsttätigkeit. Wie er in der theoretischen Philosophie die Erkenntnis auf die Spontaneität des Verstandes gründet, so stellt er in der praktischen Philosophie alles auf die freie Tätigkeit des Willens. Die Aufgabe des Menschen ist die Selbstverwirklichung der Vernunft, die Erfüllung seiner Bestimmung in der Aufrichtung eines Reichs der Vernunft auf Erden, einer vollendeten Entfaltung aller menschlichen Anlagen in vollendeter geistiger und sittlicher Kultur durch freie Vernunftbetätigung. Dieser

---

Typus in der Geschichte bewirkt wird, das ist auch Kants Ansicht, nur daß sie hier von Verzerrungen und Übertreibungen frei ist. Auch die Verachtung des grünen Weideglücks der Herdentiere hätte Nietzsche schon bei Kant antreffen können: „Ohne jene zwar nicht liebenswürdigen Eigenschaften (nämlich die Ehr- und Herrschsucht) würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder zum Herrschen“ (IV, 147).

Zug kehrt in allen Einzelgebieten wieder. In der Ethik: aller Wert des Menschen hängt ab von dem, was er tut, von seinem freien guten Willen, nicht von dem, was er erleidet, wie der Hedonismus will. In der Staats- und Rechtslehre: der Wert einer Staats- und Rechtsverfassung hängt davon ab, daß sie Freiheit und spontane Tätigkeit der Glieder zur Grundlage hat und den Menschen als Selbstzweck achtet; eine autokratische Verfassung mag für Ruhe und Wohlbefinden der Untertanen unter Umständen sehr zuträglich sein; dennoch steht sie hinter einer republikanischen oder repräsentativen Verfassung, die alle Bürger zu den öffentlichen Geschäften heranzieht, wie eine Maschine hinter einem Organismus zurück. In der Religionslehre: Religion ist Glaube an Gott und Erfüllung seiner Gebote aus freiem Willen. So ist die Kirche die freie Gemeinschaft aller zum Kampf gegen das Böse vereinigten Guten und wahrhaft Gläubigen; die wahre Kirche: ihr steht gegenüber die Pfaffenkirche, welche die Einzelnen als Laien zur Passivität herabdrückt, für die der Priester den Glauben macht und den Gottesdienst verrichtet. Endlich in der Erziehungslehre: die wahre Erziehung ist von der falschen, der bloßen Dressur, dadurch unterschieden, daß sie auf die Selbsttätigkeit und den freien guten Willen des Zöglings abzielt.

Und damit wären dann zugleich die großen Aufgaben der Zeit, wie Kant sie empfindet, gegeben: den wahren Staat, den vollkommenen Rechtsstaat, die wahre Kirche, die vollkommene ethische Gemeinschaft, die wahre Erziehung, die Erziehung zu eigenem Vernunftgebrauch, zu verwirklichen. Daß Kants Philosophie dahin gewirkt hat und ferner fortwirken wird, diese Aufgaben eindringlich vor Augen zu stellen, wird nicht ihr geringstes Verdienst sein.

Die Moralphilosophie.

Literatur. Unter den vorkritischen Schriften kommen für Kants sittliche Anschauungen vorzüglich die „Beobachtungen über

das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764) in Betracht; sie enthalten Beiträge zur moralischen Charakterologie. Nach Andeutungen einer Wandlung in der Konstruktion des Sittlichen in der „Dissertation" und in der Kritik der reinen Vernunft folgt die erste zusammenhängende Darstellung: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1786); sie enthält Ansätze zu Ausführungen, die in der Folge ausgefallen sind, vor allem den wichtigen Begriff eines Reichs der Zwecke. Die Kritik der praktischen Vernunft hat vor allem die Moraltheologie hinzugefügt, zu der auch die Kritik der Urteilskraft manches beiträgt. Die systematische Ausführung der Kritik auf der in diesen Schriften gegebenen Grundlage enthalten die schon der Zeit der Senilität angehörigen Anfangsgründe der Tugendlehre. Auch in der Anthropologie findet sich manches zur moralischen Diätetik. Interessante Bruchstücke aus früheren Konstruktionsversuchen enthalten die Losen Blätter von R. Reicke. — Vgl. zur Entwickelung: F. W. Förster, der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik bis 1781 (1893) und P. Menzer, in Vaihingers Kantstudien, II, 290 ff. III, 41 ff. Ferner A. Hegler, die Psychologie in Kants Ethik (1891), A. Cresson, *La Morale de Kant* (1897).

1. Der allgemeine Charakter der Kantischen Moralphilosophie.

Der Charakter und die Stellung der Moralphilosophie im Kantischen System ist mit dem Namen, den er ihr gibt, bezeichnet: Metaphysik der Sitten. Sie wird damit einerseits in Parallele gestellt zur Metaphysik der Natur: wie diese, ist sie ein System von reinen, *a priori* gültigen Vernunftgesetzen, nur nicht für das Gebiet der Natur, sondern der Freiheit. Andererseits wird sie damit in Gegensatz zur „Physik der Sitten" gebracht: nicht eine theoretische Lehre, von dem Ursprung, der Bedeutung und Wirkung der Sitten und der objektiven Sittlichkeit in dem erfahrungsmäßig gegebenen Leben der Menschen, sondern ein System reiner, *a priori* gültiger Formeln, ohne alle Rücksicht auf die erfahrungsmäßige Lebensgestaltung. Wie die reinen Verstandesgesetze gegen den besonderen Inhalt der Erfahrung absolut gleichgültig sind: sie gelten *a priori* für jede mögliche Erfahrung, so ist das Sittengesetz gegen das Leben und seinen besonderen Inhalt

völlig gleichgültig: es gilt *a priori* als Vernunftgesetz für jedes Vernunftwesen, ganz einerlei welches sein Lebensinhalt sein mag. Ja, während für die reinen Verstandesgesetze doch die Bestätigung in der Erfahrung zu ihrer objektiven Gültigkeit wesentlich ist (sie wären sonst leere Denkformen), ist es für die Gültigkeit des Sittengesetzes völlig gleichgültig, ob es irgendwo in der Wirklichkeit befolgt wird oder nicht: es bestimmt nicht das Sein, sondern das Sollen, das bliebe, auch wenn das Sein überall andere Wege einschlüge. Ja, es kann überhaupt auf keine Weise ausgemacht werden, ob das Sittengesetz irgendwo die Wirklichkeit bestimmt; sittliches Wollen, als Tat der Freiheit, ist niemals als Faktum in der empirischen Wirklichkeit festzustellen. Metaphysik der Sitten hat mit dem, was wirklich geschieht, mit dem Leben und der Geschichte als empirischen Tatsachen, überhaupt gar nichts zu tun; diese gehören dem Gebiet der „Physik der Sitten“ an.

Da dieser Punkt von entscheidender Bedeutung für die Auffassung und Würdigung der Kantischen Moralphilosophie ist, so gehe ich darauf noch mit einer Bemerkung ein.

Physik der Sitten kann man die theoretische Betrachtung der Sitten als empirischer Tatsachen des geschichtlichen Lebens nennen. Der Mensch gehört als empirisches Lebewesen zur Natur, und jede theoretische Erkenntnis seines Wesens und seiner Entwickelung gehört zur Naturwissenschaft in ihrem weiteren Sinne. Das gilt, wie von der physischen, so von der psychischen Anthropologie mit Einschluß der Geschichtsphilosophie. Alle diese Disziplinen betrachten den Menschen rein als Naturprodukt, nicht anders als der Zoolog eine andere Tierspezies untersucht. Die entwickelungsgeschichtliche Forschung mag zeigen, wie die Spezies Mensch sich in die mannigfachen Rassen differenziert hat, indem sie an verschiedenen Orten an verschiedene Lebensbedingungen sich anpaßte. Kant deutet in den kleinen Aufsätzen „von den verschiedenen Rassen der

Menschen" (1775) und „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse" (1785) den Weg an. Sollte sie einmal im Stande sein, zu zeigen, wie der Mensch ursprünglich aus einer tiefer stehenden Lebensform hervorgewachsen ist, so würde Kant nichts dawider haben. Soziologie und Geschichtsphilosophie betrachten sodann den Menschen als soziales Wesen. Jene mag zeigen, wie sich im Zusammenleben gewisse Gleichförmigkeiten des Verhaltens notwendig bilden; wie diese, bei dem eigentümlichen, von der Art anderer Herdentiere abweichenden Artcharakter des Menschen, der höheren Intelligenz und der stärkeren Individualisierung, zu vernünftigen, mit Bewußtsein gewollten und aufrecht erhaltenen Sitten werden, im Unterschied von den sozialen Instinkten der Tiere; wie diese Sitten wieder, entsprechend den verschiedenen Lebensbedingungen und Lebenszielen, bei verschiedenen Völkern verschiedene Gestalt annehmen, überall aber die Tendenz haben, das Leben im Sinne der Erhaltung und Steigerung dieses geschichtlichen Arttypus zu leiten. Die Geschichtsphilosophie endlich kann den Versuch machen, alle vorliegenden Daten der empirischen Geschichte zur Einheit zusammenzusehen und in ihnen den Weg zu einem letzten Ziel, etwa der vollkommenen Entwickelung aller Naturanlagen der Menschheit, nachzuweisen; wobei sie die Sitten- und die Rechtsgesetze als wesentliche Bedingungen des Fortschritts zu diesem Ziel darstellen mag. Alles das wären rein theoretische Wissenschaften, die am Leitfaden der Kausalität den gesetzmäßigen Zusammenhang gegebener Tatsachen untersuchten.

Und aus diesem Kreise würden auch die Disziplinen nicht heraustreten, die, wie die Pädagogik oder die Politik, zur Lösung bestimmter Lebensaufgaben, oder auch zur Führung des Lebens überhaupt Anleitung geben, wie es auch die Moral im gewöhnlichen Sinne tut. Alles das sind technische Disziplinen, die eigentlich, was ihren Gehalt an Erkenntnis anlangt, aus den theoretischen Wissenschaften abgeleitet sind, ihre Aufgabe ist, das, was die

Theorie als Gesetz ausspricht, in Regeln umzuformen. Die Medizin ist nichts als eine Summe von Anwendungen der Erkenntnisse, welche die physische Anthropologie an die Hand gibt; sie könnten als bloße Korollare dieser eingefügt werden. Ebenso könnte die gewöhnliche Moral als eine Summe von praktisch-technischen Lebensregeln der theoretischen Anthropologie als eine „pragmatische“ Anthropologie angehängt oder eingefügt werden, wie Kant selber in seiner „Anthropologie in pragmatischer Absicht“ hiervon ein Beispiel gegeben hat. Alles das gehörte zu einer „Physik der Sitten“.

Ganz und gar verschieden von alledem ist nun eine „Metaphysik der Sitten“. Sie hat es gar nicht zu tun mit dem, was geschieht, sondern allein mit dem, was geschehen soll, ob es nun irgendwo geschieht oder nicht. Sie stellt ein Gesetz auf für das Gebiet der Freiheit; dieses aber liegt gänzlich außerhalb des Gebiets der Natur, das heißt außerhalb der Wirklichkeit, wie sie Gegenstand der Erkenntnis ist, es liegt in der intelligiblen Welt. Da die Befolgung des Sittengesetzes intelligible Tat des freien Willens ist, so gehört sie schlechterdings nicht zu den zu beobachtenden Tatsachen der empirischen Wirklichkeit. Die wirklichen Handlungen, die sich der Erkenntnis darbieten, gehören durchaus zur Erscheinungswelt und sind nach dem Kausalgesetz zu konstruieren. Das Einzige, was als Tatsache feststeht, ist das Bewußtsein eines unbedingten Sollens, eines Gesetzes, das mit kategorischem Imperativ gebietet. Dieses Bewußtsein enthält nichts von Wirkungen und Zwecken des Handelns, und ebenso wenig von Antrieben und Bedingungen der Möglichkeit des Handelns, es enthält lediglich die Form eines allgemeinen Gesetzes, wodurch alles Handeln bestimmt werden soll. Und dieses Gesetz nun ist der alleinige Gegenstand einer eigentlich „praktischen“ Philosophie, im Gegensatz zu den pragmatischen und technischen Disziplinen, die sich den Namen des Praktischen widerrechtlich angemaßt haben,

während sie doch in Wahrheit nur Ableger der theoretischen Wissenschaften sind.*)

So ist Kants „Metaphysik der Sitten“ (er hätte sie füglich Metaethik nennen können) grundsätzlich losgelöst von der empirischen Sitte und Sittlichkeit menschlich-geschichtlichen Lebens. Sie ist nicht eine Lebenslehre für Erdenbewohner, sondern eine Gesetzgebung der Willensbestimmung für Vernunftwesen überhaupt. Mit dem wirklichen Leben und den in ihm herrschenden Kräften und Verhältnissen, mit der Sitte und der objektiven Sittlichkeit im Gemeinschaftsleben, mit dem Gewissen, das sich durch sie gebunden fühlt, mit den Gütern und Zielen, die den Willen anziehen, mit den konkreten Idealen, die ihn formen, mit den Widerständen, die sich ihm entgegenstellen, mit alledem hat es eine Ethik in diesem Sinne überhaupt nicht zu tun. Ihr ganzer Inhalt wird eigentlich durch die Aufstellung eines einzigen Gesetzes ausgemacht: handle, wie es einem Vernunftwesen zukommt, d. h. handle logisch, gesetzmäßig, *sub specie universalitatis.* Was immer den Inhalt deines Willens ausmacht (es ist für eine „Metaethik“ im Grunde ganz einerlei, der stammt auf jeden Fall aus dem „niederen“ Begehrungsvermögen, der Sinnlichkeit), bestimme dich der Form nach als Vernunftwesen durch das „Gesetz“. Das Sittengesetz schwebt über dem Leben bloß als eine Norm des Urteils, kaum anders als das Gesetz von Sinai, nur daß an die Stelle der Stimme aus den Wolken eine Stimme aus der intelligiblen Welt, genannt Vernunft, getreten ist.

Ein andere Frage ist: ob Kant in der Ausführung dieser grundsätzlichen Bestimmung überall treu geblieben ist. Offenbar ist es nicht der Fall; in Wirklichkeit ist überall die empirische Bestimmtheit vernünftig-sinnlicher Erdenbewohner hineingezogen. Die „Vernunftwesen“ der Kantischen Ethik reden mit einander; nun gilt: du sollst

*) S. besonders die erste Vorrede zur Kr. d. Urt. (VI, 375 ff.).

nicht lügen; sie treiben Handel und Verkehr; so gilt das Gesetz: du sollst nicht betrügen; sie hinterlegen sogar Deposita und sagen sich nun: du darfst nicht unterschlagen u. s. w. Und ebenso kommen die Zwecke, die sich die Erdenbewohner stellen hinein: die Vollkommenheit und die Glückseligkeit, die dann die Vernunft schließlich so gefällig ist, auch unter ihre Zwecke aufzunehmen. In einer „Metaphysik der Sitten“ dürfte von allen diesen Zufälligkeiten und Schranken offenbar gar nicht die Rede sein, so wenig als in einer „reinen Logik“ von Psychologie, von Hemmungen und Störungen der richtigen Urteilsbildung. Freilich wäre die Ethik dann eine sehr kurze Wissenschaft geworden.

2. Die Ausführung des Systems.

Das System der „Metaphysik der Sitten“, an dessen „völlige Ausarbeitung“ ungesäumt zu gehen Kant schon 1785 vorhatte (s. Brief an Schütz, 13. Sept. 85), erlitt eine lange Verzögerung. Zuerst erschien als Vorbereitung dazu die „Grundlegung“, die nach der Vorrede (IV, 239) die Kritik zu vertreten bestimmt war. Dann folgte doch noch eine „Kritik“ der praktischen Vernunft; eigentlich eine unangemessene Benennung, wie Kant selbst weiß: die praktische Vernunft braucht keine Kritik. Die theoretische Vernunft bedurfte einer Kritik, weil sie die Neigung hat, ihre Grenzen zu überfliegen; aber die praktische Vernunft unterliegt keiner Kritik, keiner Aburteilung ihrer Ansprüche vor einem andern Gerichtshof, sie selbst ist Richterin über alle menschlichen Dinge in höchster Instanz. Statt einer „Kritik“ hätten wir also „Apologie“ oder vielmehr „Apotheose der praktischen Vernunft“ erwarten sollen. Aber nach der Kr. d. r. V. schien ihm nun doch jede Doktrin eine Kritik zur Vorläuferin haben zu müssen. Und als nun die Kritik da war, ließ auch hier die Doktrin auf sich warten: erst 1797 erschien sie, aber anfangs wieder noch nicht als System, sondern unter dem auch schon

gleichsam stereotypierten Titel: „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“ und ebenso der „Rechtslehre“. Erst nachträglich in der 2. Auflage (1798) erhielten die beiden Werke den gemeinsamen Titel: „Metaphysik der Sitten“. Es erscheint darin einerseits Kants Hang zu allerlei Vorverhandlungen, der zu einer Art Scheu wird, an die Sache selbst mit abschließender Darstellung zu gehen, andererseits der immer mehr zunehmende Hang zu schematisierender Gleichförmigkeit des Gedankenbaues, dessen unheilvolle Wirksamkeit Adickes in seiner scharfsinnigen Untersuchung über „Kants Systematik als systembildender Faktor“ durch Kants ganze Schriftstellerei hindurch verfolgt hat. Ihm vor allem ist es zuzuschreiben, daß die Bearbeitung des Systems (des Doktrinalen, wie Kant sagt) unterblieben oder also in der Form von „Kritiken“ stecken geblieben ist. Die Ausarbeitung der Kr. d. r. V. hatte in Kants Geist so tiefe Spuren hinterlassen, daß seine Gedanken in der Folge immer wieder in dies Geleise zurückfielen. Es ist die Beschränktheit des menschlichen Verstandes, der wir so oft begegnen: hat er irgendwo ein Problem mit einer gewissen Methode glücklich aufgelöst, so versucht er nun alle Probleme der Welt auf dieselbe Weise zu lösen.

Die Kr. d. pr. V., die also das Hauptwerk über Moralphilosophie geblieben ist, folgt der Kr. d. r. V. auf Schritt und Tritt, nicht bloß innerlich, wie es auch schon die Grundlegung tut, sondern auch äußerlich. Wir haben dieselbe Fragestellung: nach der Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori*; ebenso dieselbe Gliederung: in Elementar- und Methodenlehre, in Analytik und Dialektik, mit Kategorientafel und Antinomien. War das Schema schon für die erkenntnistheoretische Untersuchung nicht angemessen, so wird es hier noch viel schiefer; Kants Denken hat die Freiheit gegen sein Schema verloren, er sieht mehr als auf die Dinge auf die fertige Form des Systems. Daß dabei die Gedanken Schaden leiden, daß notwendige

Untersuchungen ausfallen und leere Füllungen eintreten, beschwert ihn nicht; er freut sich der durchgängigen Analogie und findet darin eine wichtige Bestätigung der Wahrheit seines Systems. Ich will im folgenden bloß die Grundbegriffe herausheben, ohne auf die schematische Ausführung im einzelnen einzugehen.

Die Form des Sittlichen.

Sie ist bestimmt durch den Grundcharakter der kritischen Philosophie, den formalen Rationalismus. Grade hier tritt dieser so deutlich hervor, daß ihn niemand verkennen und etwa in einem andern, Phänomenalismus oder Grenzbestimmung, den Hauptzweck finden kann. Es handelt sich darum zu zeigen, daß die praktische Vernunft ebenso wie die theoretische *a priori* gesetzgebend ist. Wie in der Kr. d. r. V. die Metaphysik auf eine transscendentale Logik zurückgeführt wird, so in der Kr. d. pr. V. die Moralphilosophie: das Sittengesetz ein rein logisches Gesetz des Handelns.

Der Ausgangspunkt der Betrachtung ist hier wie dort die Spaltung des menschlichen Wesens in zwei Seiten: Sinnlichkeit und Vernunft, die sich zu einander verhalten wie Stoff und Form. In der Kr. d. r. V. steht die Sinnlichkeit als die Rezeptivität für Eindrücke dem Verstand als Spontaneität gegenüber, der das Mannigfache der Empfindung zu einer einheitlichen Natur unter Gesetzen formt. In der Kr. d. pr. V. hat die Sinnlichkeit die Form eines Triebsystems, das durch die Gegenstände zu allerlei Begehrungen gereizt wird. Die Triebe sind gerichtet auf Befriedigung; die Befriedigung aller Triebe, als einheitliches Ziel der Sinnlichkeit gesetzt, heißt Glückseligkeit. Der Sinnlichkeit steht auch hier die Vernunft als das formale Prinzip gegenüber; sie bringt, wie dort eine Gesetzgebung für die Natur, so hier eine Gesetzgebung für das Gebiet der Willkür hervor: das ist das Sittengesetz. Die Sittengesetze sind in der Willens-

sphäre dasselbe, was die reinen Verstandesgesetze im Gebiet der Intelligenz sind. Wie diesen kommt jenen Allgemeinheit und Notwendigkeit zu, und zwar in demselben doppelten Sinn: sie gelten für alle vernünftigen Wesen, und sie gestatten schlechterdings keine Ausnahmen; womit denn hier wie dort ihr apriorischer Charakter gegeben ist.

Allerdings tritt hier nun der schon bezeichnete Unterschied hervor: im Theoretischen geht die Allgemeinheit auf das Sein, im Praktischen auf das Sollen. Die Naturerscheinungen entsprechen ausnahmslos dem Naturgesetz, dagegen wird das Handeln nicht ausnahmslos durch das Sittengesetz bestimmt; es sollte so sein, aber es ist nicht so. Daß aber die Allgemeinheit des Sollens doch nicht eine leere und willkürliche Forderung, etwa der Moralphilosophen ist, sondern auf einem wirklichen Gesetz der Vernunft beruht, das wird durch die Tatsache bewiesen, daß alle Menschen es kennen und anerkennen, wenn nicht durch die Tat, so doch durch das Urteil; der moralischen Beurteilung fremder und eigener Handlungen legen alle stets ein allgemeines Gesetz, eben das Sittengesetz, zu Grunde und erkennen damit seine Allgemeingültigkeit an.

Als eine weitere Parallele ist bemerkenswert, daß auf dieser Verbindung von Sinnlichkeit und Vernunft die eigentümliche Stellung des Menschen, wie in theoretischer, so in praktischer Hinsicht beruht. Das menschliche Erkennen war dadurch bestimmt, daß in ihm Anschauung und Verstand zusammenkommen müssen: Verstand ohne Sinnlichkeit ergibt die göttliche, Sinnlichkeit ohne Verstand die tierische Intelligenz. Ebenso ist der menschliche Wille dadurch bestimmt, daß Vernunft und Sinnlichkeit überall im Handeln zusammenkommen, indem jene den Willen der Form nach bestimmt, diese die Materie des Begehrens liefert. Vernunft ohne Sinnlichkeit ergibt den göttlichen Willen: das Sittengesetz Ausdruck seines Wesens und allein bestimmend für seine Betätigung. Sinnliche Triebe ohne Vernunft ergeben den tierischen Willen, gesetzlose und

zufällige Begehrungen, wie sie der Naturlauf herbeiführt: der menschliche Wille „mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche sinnlich ist“ (IV, 248).

Eben hierauf beruht nun das eigentümliche Wesen der Moralität, das Handeln aus Achtung vor einem Gesetz. Bei den über- und untermenschlichen Wesen findet kein Sollen und keine Moralität statt, sondern nur ein Wollen; bei Gott nicht: sein Wille geht auf in der Vernunft, er ist heilig, nicht sittlich; beim Tier nicht: sein Wille geht auf in passiven Trieberregungen, es handelt nicht, sondern leidet nur von der Natur, und hat darum gar keine moralische Qualität. Beim Menschen beruht die Moralität auf der Bindung der sinnlichen Triebe durch die Vernunft: indem er als Vernunftwesen sich selber als Sinnenwesen ein Gesetz gibt, kommt das Sollen allererst in die Welt, ein Wollen, in dem ein Moment des Nichtwollens, ja des Widerstrebens enthalten ist.

Ausgangspunkt und Unterlage für die Moralphilosophie ist die Analyse des moralischen Bewußtseins. Sie ergibt eben das Bewußtsein des Gegensatzes von Pflicht und Neigung, das Bewußtsein des Sollens als das Urphänomen im Gebiet des Moralischen überhaupt. Die Konstruktion dieser Tatsache ist die erste Aufgabe der Moralphlilosophie. Kant löst sie, indem er sie, wie angedeutet, auf den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit zurückführt; die Neigungen gehen alle zuletzt zurück auf sinnliche Triebe; das Bewußtsein der Pflicht stammt aus der Vernunft, wie daraus hervorgeht, daß das Sollen auf ein allgemeines Gesetz als Norm hinweist. Jede Moralphilosophie, die diesen Gegensatz nicht als einen absoluten bestehen läßt, die das Sollen auf Umwegen auf die Neigungen zurückführt, wie es der Eudämonismus tut, vernichtet nach Kant das Wesen des Moralischen überhaupt; darum behandelt er die eudämonistische Moral überall nicht nur als eine falsche Theorie, sondern als moralische Perversität.

Dagegen sympathisiert er mit der Moral des gemeinen Mannes, die im Gewissen den Gegensatz von Pflicht und Neigung absolut setzt. Man kann geradezu sagen: Kants Moral ist die Wiederherstellung der gemeinen Gewissensmoral mit ihren absoluten Imperativen gegenüber den philosophischen Moraltheorien, die alle irgendwie auf eine Begründung jener Imperative ausgehen, indem sie ihre Notwendigkeit aus einem letzten Lebenszwecke herleiten.

Das Zweite, was die Analyse des moralischen Bewußtseins ergibt, ist die Grundform des moralischen Werturteils: moralisch gut ist ein Wille, der allein durch die Pflicht oder das moralische Gesetz bestimmt ist. So weit Neigungen den Willen bestimmen, es seien sinnliche oder geistige, rohe oder verfeinerte, hat das Handeln keinen moralischen Wert. Die Handlungen können hierbei dem Sittengesetz gemäß sein; aber Legalität ist nicht Moralität. Diese beruht allein auf der Form der Willensbestimmung; die Pflicht tun allein aus Achtung vor dem Gesetz, ohne alle Rücksicht auf Folgen des Handelns für die Neigungen, das ist der Willenshabitus, der allein moralischen Wert gibt. So erkennt es die gemeine Vernunft jederzeit mit vollkommener Sicherheit an; sie unterscheidet das Sittlich-Gute, wie von dem Nützlichen und Angenehmen, so auch von dem bloß Recht- und Pflichtmäßigen.

In Gestalt einer Forderung kann demnach der Inhalt des allgemeinen moralischen Bewußtseins so ausgesprochen werden: Mache das Sittengesetz zum alleinigen Bestimmungsgrund deines Willens. Sie hat die Form eines kategorischen Imperativs: du sollst tun, was das Gesetz vorschreibt, unbedingt, was immer für Folgen daraus kommen mögen. Das Glückseligkeitsstreben und die Klugheit sprechen in hypothetischen Imperativen: wenn du diesen oder jenen Zweck erreichen, wenn du für dein Wohlbefinden sorgen willst, dann mußt du dies oder das tun oder lassen; du darfst nicht unmäßig sein, wenn du nicht deiner Gesundheit, nicht unehrlich, wenn du nicht

deinem guten Namen schaden und also deiner Glückseligkeit entgegen arbeiten willst. Die reine praktische Vernunft mag materiell dasselbe gebieten; durch seine Form ist ihr unbedingter Imperativ unfehlbar von allen solchen Klugheitsmaßregeln zu unterscheiden; auch wenn aus einer Lüge, einer Unehrlichkeit dir niemals irgend ein Nachteil erwachsen könnte, so sollst du dennoch nicht lügen. So will es die Vernunft; ihr Wesen kommt darin zum Ausdruck: Allgemeinheit und Notwendigkeit, nicht komparative und bedingte, sondern absolute und unbedingte sind das Wesen alles Rationalen.

Eben darum ist auch die Allgemeinheit der Prüfstein, woran die Herkunft einer Willensbestimmung aus der Vernunft unfehlbar zu erkennen ist. Kann die Maxime des Wollens nicht als allgemeines Naturgesetz des Handelns vorgestellt werden, dann stammt sie nicht aus der Vernunft, sondern aus der Sinnlichkeit, dann ist das dadurch bestimmte Handeln ohne moralischen Wert oder unsittlich. Man kann daher den kategatorischen Imperativ auch in der Formel aussprechen: handle so, daß deine Maxime zu einem allgemeinen Naturgesetz handelnder Wesen tauglich ist. Ist sie dazu ihrer Natur nach untauglich, erträgt sie nicht die Allgemeinsetzung, so stammt sie aus der sinnlichen Willkür, nicht aus der Vernunft. Z. B., es fragt sich: darf ich, um mich oder einen anderen aus einer Verlegenheit zu retten, eine Unwahrheit sagen? Die Maxime der Willensbestimmung würde sein: wenn ich durch eine Lüge oder ein Versprechen, das ich nicht zu halten beabsichtige, einen Vorteil erreichen kann, der größer ist, als der etwaige Nachteil, der sonst daraus für mich oder andere entspringen mag, so halte ich das für erlaubt und will demgemäß handeln. Nun versuche die Maxime als allgemeines Naturgesetz des Wollens und Handelns Aller vorzustellen; du siehst gleich: das ist unmöglich. Sie höbe sich selbst auf; wenn jedermann jederzeit nach der Maxime handelte, so würde niemand an menschliche Rede oder

Versprechungen glauben, und damit wären Rede und Versprechen selber aufgehoben. Lüge, Unredlichkeit sind mit sich selber in Widerspruch; sie sind möglich nur unter der Bedingung, daß sie nicht allgemeines Naturgesetz des Redens und Handelns sind. So will auch der Lügner und Betrüger gleichzeitig, daß im übrigen nicht gelogen und betrogen wird; er will nicht, daß man ihn belügt. Die Vernunft in ihm widerspricht also dem Sinnenwesen, das bloß auf das Hier und Jetzt sieht.

Und eben darin liegt nun auch der eigentliche Grund der Verwerflichkeit eines solchen Verhaltens. Vernunft und Sinnlichkeit verhalten sich wie Höheres und Niederes; wer lügt, der folgt dem „unteren Begehrungsvermögen“, der folgt dem Tier in sich, dem begehrlichen und furchtsamen; er entäußert sich seines Charakters als Vernunftwesen und wirft damit sein Menschentum von sich. Die Würde des Menschen beruht darauf, daß die Vernunft in seinem Leben herrsche, nicht aber den sinnlichen Antrieben dienstbar gemacht werde. Durch die Vernunft gehört der Mensch einer höheren Ordnung der Dinge, der intelligiblen, der göttlichen Welt an; als sinnliches Wesen gehört er zu den Naturprodukten. Wie schimpflich und erniedrigend, sein göttliches Teil dem tierischen unterzuordnen, sein Bürgerrecht in dem Reich vernünftiger Wesen wegzuwerfen, um sich als animalisches Wesen zu vergnügen! Es ist die absolute Verkehrung der Dinge, das, was seiner Natur nach absoluter Selbstzweck ist, das Vernunftwesen, in den Dienst dessen zu stellen, was seiner Natur nach zum Dienen bestimmt ist, in den Dienst der Sinnlichkeit. Rechtschaffenheit (δικαιοσύνη), so können wir mit Platonischen Ausdrücken die Kantischen Gedanken aussprechen, besteht für den Menschen darin, daß jeder Seelenteil die ihm bestimmte Funktion übt: daß die Vernunft, der göttliche und von Gott stammende Teil, herrscht, der Wille sie in sich aufnimmt und zum Gesetz des Handelns macht, das sinnlich-animalische Triebsystem die Erhaltung

des äußeren Lebens in stiller Unterordnung unter die Vernunft besorgt, ohne dem Geist Unruhe und Störung zu verursachen.

Wir rühren hiermit an den tiefsten Punkt der Kantischen Moral, wo sie unmittelbar in das religiöse Empfinden übergeht. Ich komme hierauf gleich zurück. Zuvor aber noch eine Bemerkung über einen Grundbegriff des Systems, den Begriff der Freiheit.

Freiheit ist die Voraussetzung der Sittlichkeit ihrer inneren Möglichkeit nach. Ein Wesen ohne Freiheit, ein Wesen, dessen Betätigung durch Ursachen außer ihm oder in ihm bestimmt ist, unterliegt überall nicht einer moralischen Beurteilung. Und es macht keinen Unterschied, ob diese Kausalität eine mechanische oder eine durch Vorstellungen vermittelte ist: ein *automaton spirituale* ist darum nicht weniger ein Automat als ein körperlicher. Freiheit bedeutet demnach absolute Spontaneität, die Fähigkeit unbedingt, nicht bestimmt durch Ursachen zu wirken. Die Möglichkeit dieses Begriffs hat die Kr. d. r. V. ausgemacht; sie hat gezeigt, daß die empirische Kausalität in der Erscheinungswelt gilt, nicht in der intelligiblen Welt; daher es denkbar ist, daß dasselbe Wesen als Glied der Erscheinungswelt unter dem Gesetz der Kausalität steht, als *noumenon* dagegen „Kausalität nach Freiheitsbegriffen“ hat. Diesem Begriff, der in der spekulativen Betrachtung ein problematischer bleibt, verschafft die praktische Vernunft notwendige Gültigkeit. Das Sittengesetz verpflichtet unbedingt; seine Erfüllung muß also möglich sein, d. h. es muß ein Wille möglich sein, der nicht durch sinnliche Antriebe bestimmt wird, sondern allein durch Vorstellung des Gesetzes sich selbst bestimmt; das ist ein freier Wille. Freiheit oder die Fähigkeit, das Sittengesetz zum absoluten Bestimmungsgrund seines Willens zu machen, unangesehen alle Reizungen der Neigung, alle festgetretenen Gewohnheiten, alle Einflüsse der Erziehung und der Umgebung, der Naturanlage und des Temperaments, ist mit dem Sitten-

gesetz selbst unmittelbar gegeben. Mag der Verstand unfähig sein, sie zu konstruieren, die absolute Gültigkeit des Begriffs steht darum nicht minder fest; du kannst, denn du sollst, die unverbildete Vernunft erkennt die Notwendigkeit der Folge ohne weiteres an.

Mit dem Begriff der Freiheit steht der Begriff der Autonomie in engster Beziehung. Das Sittengesetz ist nicht ein durch äußere Autorität auferlegtes Gesetz, sondern der Wesensausdruck der Vernunft selbst. Die theologische Moralbegründung, die das Gesetz aus Gottes Willkür ableitet und in der Macht des Allmächtigen, zu strafen und zu belohnen, seine Sanktion findet, wird damit abgelehnt. Das „du sollst" kann kein anderes Wesen zu mir sprechen, als ich selbst allein. Ein fremder Wille kann zu mir sagen: du mußt, das ist ein hypothetischer Imperativ, zu dem es immer eine äußere Sanktion gibt: wenn du dies oder das vermeiden oder erreichen willst. Das ist Heteronomie, und ein so bestimmter Wille hat als solcher niemals moralischen Wert. Gewiß ist das Sittengesetz Gottes Wille, aber Gottes Wille und der Wille der Vernunftwesen treffen hierin spontan, als in dem Wesen der Vernunft selber, zusammen; nicht gilt es als ein durch Willkür gesetztes Gebot, das auch anders sein könnte.

Und nun komme ich auf die schon angedeutete Betrachtung, die Wendung ins Religiöse zurück: das Sittengesetz ist nichts anderes als das Gesetz oder die Naturordnung der intelligiblen Welt. Die intelligible Welt ist das Reich der vernünftigen Wesen, in dem Gott das Oberhaupt ist. In dieser Welt ist jedes Vernunftwesen Vollbürger und Mitkonstituent, gibt oder will aus sich selbst das Gesetz, das hier gilt. Wie in der Rousseauschen Republik jeder Bürger als Untertan nur den Gesetzen gehorcht, die er als Teil der gesetzgebenden Gewalt erläßt, so herrscht in der Republik der Geister Autonomie. Hier gibt es keine Bestimmung durch Ursachen außer sich, wie in der Natur, wo die Verursachung von außen herrscht,

sondern nur freie Selbstbestimmung, die aber zugleich in harmonischer Zusammenstimmung mit der Vernunft in Andern ist.

Auf diese Weise erhält das Sittengesetz bei Kant einen metaphysisch-kosmischen oder religiösen Charakter, es ist das Naturgesetz der eigentlich realen, der intelligiblen Welt, während das Kausalgesetz bloß die Naturordnung der Erscheinungswelt ist. Darum besteht er so ernstlich darauf: das Sittengesetz nicht bloß das Gesetz für alle Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt, ein Gesetz von übergreifender, transscendenter Bedeutung, das innerste Weltgesetz selbst. Sofern der Mensch dieses Gesetz in seinem Leben verwirklicht, gehört er unmittelbar der übernatürlichen Ordnung der Dinge an. Im irdischen Leben ist diese Beziehung verdeckt, unser durch die Sinnlichkeit gebundenes Vorstellungsvermögen kann nur fassen, was in Raum und Zeit eingeht, es kann nicht Freiheit und Ewigkeit fassen. Und dennoch sind wir als sittliche Wesen dessen unmittelbar gewiß, daß wir nicht bloß als Naturwesen zur Erscheinungswelt, sondern als Vernunftwesen zur wirklich wirklichen, zur geistig-göttlichen Welt gehören. Ist das irdisch-zeitliche Leben eine bloße Phase unseres Daseins? Dann mögen wir denken, daß mit der Leiblichkeit auch die Verdunkelung des Bewußtseins durch die Sinnlichkeit abgeworfen wird, und daß der Geist dann ganz und mit hellem Bewußtsein sich als Glied der Wirklichkeit sehen wird, der er schon hier im Wollen und Glauben, wenn auch nicht im Schauen, angehört. Das ewige Leben wäre das Leben als reines Vernunftwesen, ohne die Last und Einschränkung der Sinnlichkeit.

Es ist der Platonismus Kants, der hier als die Grundform seiner Weltanschauung zu Tage liegt. Die Kr. d. r. V. und die Kr. d. pr. V. reichen sich die Hand zur Begründung einer ethisch-religiösen Weltanschauung auf dem Grunde eines metaphysischen Idealismus, der übrigens nach seinen wesentlichen Bestimmungen älter ist

als die kritische Philosophie; wir fanden ihn schon in den „Träumen eines Geistersehers“ als den ernsthaften Hintergrund der scherzhaften Vorstellung des Swedenborgianismus. Der Kritizismus im ganzen gesehen stellt sich auch von hier aus als die neue Methode der Begründung einer platonischen Metaphysik dar.

Das wären die Grundbegriffe der Kantischen Moralphilosophie. Sie bildet, wie schon gesagt, den vollkommenen Gegensatz zur empiristisch-eudämonistischen Auffassung. Diese erscheint Kant nicht bloß als falsch und seicht, sondern als pervers und profan. Sie führt die Sittlichkeit auf Selbstliebe zurück: das wohlverstandene Interesse fordere tugendhaft, wie wohl mit Maßen, zu sein, als wobei die eigene Glückseligkeit am besten gedeihe. Sie stellt die Vernunft in den Dienst des sinnlichen Begehrens, sie verneint die Möglichkeit eines uninteressierten Handelns, sie verneint damit die Möglichkeit reiner Sittlichkeit überhaupt; insofern sie auf das Handeln Einfluß gewinnt, vergiftet sie die Sittlichkeit in der Wurzel. Übrigens ist sie nichts als schlechte Sophisterei; „sie kann sich nur in den kopfverwirrenden Spekulationen der Schulen erhalten, die dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme (der Vernunft) taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfzerbrechen kostet, aufrecht zu erhalten.“ Der gemeine Mann mit unverklügelter Vernunft, die weise Einfalt Rousseaus, weist ohne Weiteres diese seichten Räsonnements ab; er hält fest an dem klaren Unterschied von Handeln aus Pflicht und aus Neigung, und seiner absoluten Bedeutung für die moralische Wertschätzung.

Wie der Eudämonismus, die Moral des wohlverstandenen Interesses, so ist auch die Gefühlsmoral Kant zuwider, vor allem die sentimental-rhetorische, die durch Aufputzung von Tugendhelden, durch Vorstellung edler und überpflichtmäßiger Handlungen zur Moralität anreizen will. Allein die reine Vernunftmoral mit festen Grundsätzen bietet eine dauerbare Grundlage für den sittlichen

Willen, jene bringt bloß augenblickliche Aufwallungen des Herzens hervor, die alsbald verdampfen, dabei aber das Herz welk machen.

Es ist bemerkenswert, daß auch in diesen Stücken die kritische Philosophie eine Reaktion gegen Kants eigene Vergangenheit darstellt. Die Schriften aus den sechziger Jahren zeigen ihn überall in den Spuren der Denkweisen, die er jetzt mit so großer Entschiedenheit verwirft: der eudämonistischen Vollkommenheitsmoral (II, 307) und der englischen Gefühlsmoral. Und auch hier datiert der Umschwung von der Umwälzung von 1769. Hatte er noch 1765 (in der Ankündigung der Vorlesungen, II, 319) von den Engländern Shaftesbury, Hutcheson und Hume als von den Vorgängern, denen er im Gebiet der moralphilosophischen Untersuchungen folge, gesprochen, so wirft eine Bemerkung in der Dissertation von 1770 (§ 9) Shaftesbury und seine „Nachtreter“ mit Geringschätzung bei Seite. Die reine Vernunft gilt allein; ihr gegenüber sind von jetzt ab alle empirischen Prinzipien „unrein“.

Die Materie des Willens.

Bis hierher ist die Gedankenbildung im ganzen einfach und klar. Die Schwierigkeiten und Schwankungen beginnen mit der Aufgabe, für diesen bloß formal bestimmten Willen nunmehr einen Gegenstand, ein Ziel des Handelns zu gewinnen. Zwei Zwecke sind möglich: Glückseligkeit und Vollkommenheit. Die Entscheidung für die eine oder die andere begründet den Unterschied zwischen den moralphilosophischen Systemen, den man mit den Namen Hedonismus und Energismus bezeichnen kann: jener setzt in die Lust, dieser in die vollendete Wesensgestaltung und Betätigung das letzte Ziel. Auch Kant kommt auf diese beiden Zwecke; in der Bestimmung ihres Verhältnisses zum eigentlichen Moralischen zeigt sich aber langes Schwanken, auch noch nachdem der kritische Gesichtspunkt gefunden war. Ich gehe

zunächst auf die Glückseligkeit und ihr Verhältnis zur Sittlichkeit ein.

Die Analogie des Praktischen mit dem Theoretischen scheint zu fordern, daß die Materie des Wollens von der Sinnlichkeit geliefert wird; die sinnlichen Triebe aber sind alle auf Befriedigung, zuletzt und insgesamt auf Glückseligkeit gerichtet, und diese wäre demnach das Ziel des natürlichen Wollens und Handelns. Das Sittengesetz aber würde, nach derselben Analogie, als die Bedingung der Möglichkeit dieses Ziels darzustellen sein, etwa indem es Einstimmigkeit in das Mannigfaltige der Begehrungen, auch Übereinstimmung in das Handeln der Vielen brächte, deren Handlungen auf die gegenseitige Glückseligkeit Einfluß haben. Dabei würde die Glückseligkeit zwar die Wirkung, nicht aber der Bestimmungsgrund des Willens sein, als welcher *a priori* durch Vernunft, nicht *a posteriori* durch die zu erwartenden Wirkungen bestimmt wäre, in ähnlicher Weise wie die reinen Verstandesbegriffe zwar in der Erfahrung ihre Anwendung und Darstellung finden, aber darum nicht aus der Erfahrung stammen, sondern diese allererst möglich machen.*)

Eine andere Art, zwischen Tugend und Glückseligkeit eine notwendige Beziehung herzustellen, ist die, daß man das Bewußtsein der Tugend unmittelbar zum Quell der Glückseligkeit macht, nach dem Vorgang der Stoiker, denen der Weise als solcher glückselig ist, wie immer das äußere Leben und seine Bedingungen sich gestalten mögen: innere Glückseligkeit (εὐδαιμονια) ist von dem äußeren Glück (εὐτυχια) nicht abhängig, sie hängt allein von dem eigenen

---

*) Pölitz, Kants Vorlesungen über Metaphysik, S. 321: „Würdigkeit der Glückseligkeit besteht in der praktischen Übereinstimmung unserer Handlungen mit der Idee der allgemeinen Glückseligkeit: wenn wir uns so verhalten, daß daraus, wenn sich jedermann so verhielte, die größte Glückseligkeit entspringen würde, dann haben wir uns so verhalten, daß wir der Glückseligkeit würdig sind. — — Das Wohlverhalten ist die Bedingung der allgemeinen Glückseligkeit."

Willen und dem Bewußtsein der eigenen Kraft und des eigenen Werts ab. Spinoza vertritt dieselbe Ansicht.

Auch diese Kombination ist Kant nicht fremd; ein längerer, interessanter Entwurf, den Reicke in den Losen Blättern (I. 9 ff.)*) mitgeteilt hat, führt neben anderen auch diesen Gedanken aus: „Die Materie der Glückseligkeit, so heißt es hier, ist sinnlich, die Form derselben aber intellektuell: diese ist nun nicht anders möglich als Freiheit unter Gesetzen *a priori* ihrer Einstimmung mit sich selbst, und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Möglichkeit der Idee derselben. Denn die Glückseligkeit besteht eben im Wohlbefinden, sofern es nicht äußerlich zufällig ist, auch nicht empirisch abhängend, sondern auf unserer eigenen Wahl beruht. Diese muß bestimmen und nicht von der Naturbestimmung abhangen." — — „Es ist wahr, die Tugend hat den Vorzug, daß sie aus dem, was Natur darbietet, die größte Wohlfahrt zu Wege bringen würde. Aber darin besteht nicht ihr hoher Wert, daß sie gleichsam zum Mittel dient. Daß wir es selbst sind, die als Urheber sie, unangesehen der empirischen Bedingungen, (welche nur partikuläre Lebensregeln geben können) hervorbringen, daß sie Selbstzufriedenheit bei sich führe, das ist ihr innerer Wert." „Es ist ein gewisser Hauptstuhl von Zufriedenheit nötig, daran es niemand fehlen muß und ohne welchen keine Glückseligkeit möglich ist, das Übrige sind *accidentien.* Dieser Hauptstuhl ist die Selbstzufriedenheit (gleichsam *apperceptio jucunda primitiva*)." **)

---

*) Förster und Höffding (Archiv f. Gesch. der Philos. VII, 461), Vaihinger (Kantstudien II, 11 ff.) setzen den Entwurf, wohl mit Recht, in die siebziger Jahre; Reicke zieht, aus äußeren Gründen, die achtziger vor; ich halte doch auch das nicht für unmöglich; sicher ist nur, daß er vor der Grundlegung anzusetzen ist.

**) Ich setze noch ein paar Sätze her: „Glückseligkeit ist eigentlich nicht die größte Summe des Vergnügens, sondern die Lust aus dem Bewußtsein seiner Selbstmacht zufrieden zu sein, wenigstens ist dies die wesentliche formale Bedingung der Glück-

Das wäre im wesentlichen die stoische Auflösung der Frage nach dem Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit; Kant hatte sie näher bei Shaftesbury und Pope. Es ist im Grunde die Aristotelisch-Platonische Auffassung: nicht die Lust ist höchstes Gut und letzter Zweck, sondern die Tugend; oder: die Betätigung der spezifisch menschlichen Kräfte und Tüchtigkeiten ist das, was dem Leben absoluten Gehalt und Wert gibt. Da aber der Besitz dieses Guts mit dem Bewußtsein seines Werts unmittelbar verbunden ist, so kann man auch sagen: die Tugend sichert zugleich die Glückseligkeit, unter welcher nun aber natürlich nicht die Befriedigung aller sinnlichen Neigungen, sondern eben das Bewußtsein des Besitzes dessen zu verstehen ist, was absoluten Wert hat. —

In den späteren Darstellungen sind diese Wege verlassen. In der „Grundlegung" von 1786 spielt der Be-

seligkeit, obgleich noch andere materielle erforderlich sind." — — „Moralität (als Freiheit unter allgemeinen Gesetzen) macht die Glückseligkeit als solche möglich und hängt nicht von ihr als dem Zwecke ab, und ist selbst die ursprüngliche Form der Glückseligkeit, bei welcher man Annehmlichkeiten gar wohl entbehren, und dagegen viel Übel des Lebens ohne Verminderung der Zufriedenheit, ja selbst zur Erhebung derselben, übernehmen kann." „Moralität ist die Idee der Freiheit als eines Prinzips der Glückseligkeit (regulatives Prinzip der Glückseligkeit *a priori*). Daher müssen die Gesetze der Freiheit unabhängig von der Absicht auf eigene Glückseligkeit gleichwohl die formale Bedingung derselben *a priori* enthalten." „Freiheit ist an sich ein Vermögen unabhängig von empirischen Gründen zu tun und zu lassen. — — Ich bin frei, aber nur vom Zwange der Sinnlichkeit, aber nicht zugleich von einschränkenden Gesetzen der Vernunft. — — Diejenige Ungebundenheit, dadurch ich wollen kann, was meinem Willen selbst zuwider ist, und ich keinen sichern Grund habe auf mich selbst zu rechnen, muß mir im höchsten Grade mißfällig sein, und es wird *a priori* ein Gesetz als notwendig anerkannt werden müssen, nach welchem die Freiheit auf die Bedingungen restringiert wird, unter denen der Wille mit sich selbst zusammenstimmt. Diesem Gesetz kann ich nicht widerstreiten, welches allein praktische Einheit des Willens nach Prinzipien festsetzen kann.

griff der Glückseligkeit überhaupt gar keine Rolle. Dagegen wird hier die Vollkommenheit in dem Begriff eines „Reichs der Zwecke“ eingeführt; er gehört den geschichtsphilosophischen Überlegungen an, die Kant eben damals (1784/5) vielfach beschäftigten: die Geschichte der Weg zur vollkommenen Kultur der Gattung, zur vollkommenen Entwickelung aller in den Menschen gelegten Anlagen, zuhöchst und zuletzt der moralischen. Aber er findet weder eine nähere Bestimmung noch wird von ihm für die Konstruktion des Sittlichen Gebrauch gemacht, etwa in der Art, daß die Befolgung des Sittengesetzes als der Weg dargestellt würde, für die Realisierung jenes Reichs zu wirken. Die formale Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz, der „reine“ Wille als der gute Wille, ist der allein herrschende Gesichtspunkt; auf ihm beruht die Würde des Menschen; als freies, durch das Vernunftgesetz sich bestimmendes Wesen gehört er einer höheren Ordnung der Dinge als dieser empirisch-geschichtlichen an.

In der Kritik der praktischen Vernunft tritt dagegen, nachdem der erste Teil die formalen Bestimmungen der Grundlegung wiederholt hat, in der zweiten Hälfte (der Dialektik) die Glückseligkeit wieder als ein notwendiges Stück der praktischen Philosophie entscheidend hervor. Sie wird hier mit der Tugend (als der Würdigkeit, glückselig zu sein) zum Begriff des höchsten Guts zusammengekoppelt, und dient dann in dieser Gestalt als Grundlage oder Sprungbrett für die Moraltheologie; die „Postulate“: Gott und künftiges Leben mit gerechter Ausgleichung zwischen Glückseligkeit und Würdigkeit, werden darauf gegründet. Zu dem Ende wird nun alle natürliche Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit zerrissen; Kant widerspricht jetzt ausdrücklich der Ansicht der alten Philosophen, daß zwischen beiden ein auf der Natur der Sache beruhender Zusammenhang bestehe; ihre Verknüpfung ist eine „synthetische“, nicht eine „analytische“. Ganz verwerflich ist die epikureische Ansicht, daß die Tugend

als äußeres Mittel die Glückseligkeit bewirke. Aber auch die stoische Ansicht ist unhaltbar, daß das Bewußtsein der Tugend selbst unmittelbar Glückseligkeit sei: die Befolgung des Gesetzes, so legt er hier dar, geschieht aus Achtung, einem Gefühl, das mit pathologischer Lust schlechterdings keine Verwandtschaft hat; vielmehr fühlt sich der Mensch als Sinnenwesen durch das Sittengesetz, das die Eigenliebe einschränkt und den Eigendünkel durch die Forderung der Unterwerfung demütigt, niedergedrückt. Freilich enthält die Befolgung des Gesetzes, da es durch die eigene Vernunft gegeben wird, zugleich auch ein Gefühl der Erhebung und Selbstbilligung; aber auch diese haben nicht den Charakter der Lust. Die „Selbstzufriedenheit" bedeutet eigentlich nur ein „negatives Wohlgefallen" an seiner Existenz (V, 123).

Dennoch ist nun Glückseligkeit ein notwendiger Gegenstand des vernünftigen Willens. Tugend ist zwar das oberste Gut (*bonum supremum*), aber „darum ist sie noch nicht das ganze und vollendete Gut (*bonum consummatum*) als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger und endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zweck macht, sondern selbst im Urteil einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens gar nicht zusammenbestehen" (116). Da nun die Verknüpfung der beiden Stücke nicht analytisch, „nach der Regel der Identität", sondern „synthetisch" ist, so erfordert die Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? eine „transscendentale Auflösung".

Der Schlüssel zu dieser transscendentalen Auflösung ist natürlich wieder die Unterscheidung der sensiblen und der intelligiblen Welt. In der Sinnenwelt findet die der

Würdigkeit proportionierte Glückseligkeit sich nicht; so wird sie ins Jenseits verlegt: die praktische Vernunft sichert die Möglichkeit des höchsten Guts durch die beiden „Postulate“, Unsterblichkeit der Seele und Dasein Gottes. Die Unsterblichkeit, oder vielmehr das Leben nach dem Tode macht einen ins Unendliche gehenden Fortschritt in der sittlichen Vollkommenheit, also in der Würdigkeit zur Glückseligkeit möglich. Das Dasein Gottes, eines allmächtigen und heiligen Willens, der zugleich Urheber der Natur ist, sichert das zweite Stück des höchsten Gutes, die der Würdigkeit proportionale Glückseligkeit. Da das höchste Gut durch freien Willen hervorzubringen eine *a priori* notwendige Aufgabe ist, so muß auch seine Möglichkeit eine notwendige Voraussetzung der praktischen Vernunft sein, oder: die Wahrheit der Ideen Gottes und des Lebens nach dem Tode ist Gegenstand eines notwendigen Vernunftglaubens. Nicht Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis, dazu würde eine Anschauung gehören, die wir, als gebunden an die sinnliche Anschauung in Raum und Zeit, nicht haben können; auch nicht Gegenstand eines äußerlich oder innerlich verpflichtenden Gebots, das ist unmöglich; sondern Gegenstand einer unaufgebbaren, mit meinem Wesen als Vernunft selbst gesetzten Überzeugung. Der Rechtschaffene darf sagen: „ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos sei; ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das Einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt“.

So wird auf den Mangel einer natürlichen Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit die Moraltheologie gegründet. Die Spannung im menschlichen Willen, der die beiden notwendigen Stücke, Sittlichkeit und Glückseligkeit, nicht durch notwendige Begriffe im Diesseitigen

vereinigen kann, wird zur unabweisbaren Forderung, den Schlußstein der Weltanschauung in das Gebiet des Intelligiblen zu legen: ohne Gott und Unsterblichkeit, ohne eine übernatürliche sittliche Weltordnung, wäre das höchste Gut nicht möglich, das doch das Sittengesetz zu verwirklichen gebietet.

In der Gestalt, worin dieser Gedanke in der Kr. d. pr. V. ausgeführt ist, gibt er der Kritik manche Blöße; er erinnert doch in etwas peinlicher Weise an das „polizeiliche“ Argument für das Dasein Gottes: wer hier nicht seinen Lohn oder seine Strafe erhält, dem bleiben sie im Jenseits aufgehoben. Und wie kommt eigentlich die „Vernunft“ nun auf einmal dazu sich für die „Glückseligkeit“ zu interessieren, das Wohlbefinden ihres sinnlichen Anhangs? Kant hat gar nichts getan, es uns verständlich zu machen. Nicht ganz mit Unrecht spottet Schopenhauer, daß Kants Tugend, die erst gegen die Glückseligkeit so stolz tue, hinterher doch die Hand hinhalte, um ihr Trinkgeld zu empfangen. Auch formell ist die Kombination mancherlei kritischen Bedenken ausgesetzt: Glückseligkeit ist für Kant Befriedigung der sinnlichen Neigungen. Gibt es im Jenseits noch derartige Neigungen? wir sind doch in der intelligiblen Welt, wo eben die Sinnlichkeit abfällt. Und wie steht es mit dem unendlichen Fortschritt zur sittlichen Vollkommenheit? gibt es im Jenseits noch eine Zeit, worin Veränderung und Fortschritt stattfinden kann? Und wie ist sittlicher Fortschritt selbst für ein Wesen ohne Sinnlichkeit möglich? Das *noumenon* ist doch „reines Vernunftwesen“, „intelligibler Charakter“, worin kann sein Fortschreiten bestehen? Kant müßte also, so scheint es, unendliche Fortdauer als Sinnenwesen in der Zeit postulieren, um Fortschritt und Ablohnung möglich zu machen; er müßte etwa auf das indische System der Wiedergeburt, der Seelenwanderung, kommen. Auch Gott als Urheber der Natur könnte Bedenken erregen; in der metaphysischen Betrachtung wurde er von der Erscheinungswelt schlechthin

getrennt: nur die intelligible Welt in ihm gesetzt. Und auch die Freiheit des Menschen wurde gegen Gott dadurch gerettet, daß Gott nicht Urheber der Erscheinungen sei (oben S. 273, 277 ff.).

Hätte Kant die unglückliche „Glückseligkeit" draußen gelassen und lieber den Gedanken des „Reichs der Zwecke" aufgenommen, dann hätte er einen näheren und sicheren Weg zum Ziel gehabt. Er hätte dann sagen können: wer als Vernunftwesen ein Reich der Vernunft will und an ihm zu bauen entschlossen ist, der glaubt notwendig an seine Möglichkeit; wer für das Kommen des „Reiches Gottes" zu leben und, wenn es sein muß, zu sterben bereit ist, der glaubt an Gott. Und wenn die empirische Wirklichkeit für diesen Glauben keine sichere Unterlage gibt, wenn nach dem Naturlauf so oft das Gute und Große unterliegt und das Gemeine und Böse obsiegt, so wird das zum Antrieb, die absolute Wirklichkeit der empirischen Welt aufzuheben. Kein Zweifel, der Widerspruch des Naturlaufs oder des geschichtlichen Weltlaufs gegen die unaufgebbaren Forderungen des Gemüts ist immer und überall der stärkste Antrieb gewesen, über die sinnlich-sichtbare Welt hinauszugehen und eine unsichtbare zu suchen. Ist die Natur gegen das Gute und Böse gleichgiltig, so ist sie nicht die Wirklichkeit selbst: dann ist über der Natur als bloßer Erscheinungswelt erst die wahre Wirklichkeit zu suchen, in der das Gute absolut ist und gilt, das ist die göttlich-ewige Wirklichkeit. Seitdem Plato die Begriffe des absolut Wirklichen und des absolut Guten in den Begriff des Göttlichen verbunden hat, hat die Philosophie nicht aufgehört, diesen Gedanken nachzudenken. Er ist es doch auch eigentlich, der die Kantische Gedankenbildung trägt.

Wir wären damit bei der zweiten Bestimmung eines Gegenstandes des Wollens angelangt: der Vollkommenheit. Wenn Kant, wie er vorhatte, um die Mitte der achtziger das System ausgeführt hätte, dann würde dieser

Begriff darin wohl eine bedeutsame Stellung eingenommen haben; er hätte Verbindungslinien zur Geschichtsphilosophie, zur Rechtsphilosophie mit ihrer Idee eines vollendeten Rechtszustandes auf Erden, zur Religionsphilosophie und ihrer Idee einer vollkommenen ethischen Gemeinschaft zu ziehen angeleitet. Jetzt ist er für die Ethik eigentlich ganz unfruchtbar geblieben. In den dürftigen „metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre" erscheint er in dürftiger Gestalt: neben der Glückseligkeit als ein auch notwendiger Zweck des Willens. Als die beiden Zwecke, die zu haben Pflicht ist, wenngleich sie nicht Bestimmungsgrund des Willens sein dürfen, werden hier genannt: die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit. Unter dem Titel der eigenen Vollkommenheit wird die Kultur der Kräfte und Anlagen, der leiblichen, geistigen und moralischen, geboten. Sie nach allen Kräften zu fördern ist Pflicht. Dagegen könne es niemals Pflicht sein, die eigene Glückseligkeit zu befördern, „weil das ein jeder unvermeidlich schon von selbst will". Indessen kann es doch Pflicht werden, die eigene Glückseligkeit, wenn auch nicht als Zweck, so doch als Mittel zu befördern, sofern „Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht sind". Dagegen ist es Pflicht, nicht für die Vollkommenheit Anderer, denn das ist ihre eigene Sache, wohl aber für ihre Glückseligkeit tätig zu sein, wobei ein „süßes Verdienst" erworben wird, wenn man einfach ihren Neigungen nachgibt, ein „saures Verdienst", wenn man auf das wahre Wohl sieht, auch wenn sie es für ein solches nicht anerkennen.

Ein Versuch, die „notwendigen Zwecke" mit dem formalen Gesetz in einen inneren Zusammenhang zu bringen, wird hier so wenig als in der Kritik der praktischen Vernunft gemacht. Wie dort die Glückseligkeit, eigene und fremde, ohne alle Begründung als ein notwendiger Gegenstand des Verlangens der praktischen Vernunft selbst erklärt wird, so hier dazu die Vollkommenheit. Wäre Kant nicht

in den formalen Rationalismus so verstiert gewesen, hätte er nicht an der absoluten Trennung von Materie und Form, die ihm in der Kritik der reinen Vernunft die Form seiner kritischen Philosophie gab, nun auch im Gebiet des Willens so blindlings festgehalten, hätte er auf einen Augenblick das Axiom: der gute Wille ist der, der allein durch die Form des Gesetzes bestimmt wird, jede Bestimmung des Willens durch eine „Materie des Wollens" stammt aus der Sinnlichkeit und ist eine „Verunreinigung" des reinen Willens, bei Seite legen können, so hätte er von dem Begriff der Vollkommenheit als Zweck des Willens zu einer andern Gedankenbildung kommen müssen: der Mensch als Vernunftwesen ist auf die Errichtung und das Wachstum eines Reiches der Vernunft gerichtet; das Sittengesetz ist das Naturgesetz dieses Reiches in dem Sinn, daß sein Wachstum auf der Befolgung des Gesetzes beruht, Übertretung des Gesetzes hingegen Störung und Zerstörung zur natürlichen Wirkung hat.

Diese Gedankenbildung ist Kant nicht überhaupt fremd. Er hat sie in dem Begriff des Selbstzwecks, den er als unterscheidendes Merkmal den vernünftigen Wesen beilegt, in dem damit verknüpften Begriff eines „Reichs der Zwecke", oder eines „Reichs der Gnaden", im Gegensatz zum Reich der Natur, wie er in der Kritik der reinen Vernunft (III, 536) mit Leibnizens Ausdruck sagt. Der Gedanke liegt ebenfalls seiner Anthropologie und Geschichtsphilosophie zu Grunde, wie oben (S. 306 ff.) gezeigt worden ist. Er kehrt wieder in der „Grundlegung": „Das Reich der Zwecke würde durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden" (IV, 286). Aber es kommt nicht zu einem ernstlichen Gebrauch. Die Scheu vor der „Verunreinigung" der Willensbestimmung durch eine Materie des Wollens hält ihn von der Verfolgung des Gedankens ab. In der Kr. d. pr. V. spielt er gar keine Rolle mehr; hier herrscht

der Formalismus allein. Sie beginnt gleich mit den Sätzen (§§ 2, 3): „Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.“ „Alle materialen praktischen Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“. Mit diesen „Lehrsätzen“ ist dem Begriff des Zwecks von vornherein der Zugang zur praktischen Philosophie, wenigstens zu ihrer prinzipiellen Betrachtung abgeschnitten; erst hinten herum, in der Dialektik, kommt dann, nicht der Begriff der „Vollkommenheit“, oder eines „Reichs vernünftiger Wesen“, sondern der Begriff der Glückseligkeit, nachdem er vorn, als aus der Sinnlichkeit stammend, hinausgeworfen ist, auf einmal, man weiß nicht woher, wieder herein und präsentiert sich als ein *a priori* notwendiger, von der Vernunft anzuerkennender Bestandteil des „vollendeten“ Guts, neben der Tugend.

Man wird sagen müssen: etwas innerlich so Unzusammenhängendes, wie die Kritik der praktischen Vernunft mit ihren beiden Hälften, der Analytik und der Dialektik, der Form und der Materie des Wollens, dem Gesetz und der Glückseligkeit, ist in der Geschichte des philosophischen Denkens wohl nicht zum zweiten Mal anzutreffen. Kant aber ist seines *a priori* Verfahrens so gewiß, daß er ohne Bedenken alle bisherigen Formen der Moralphilosophie, da sie alle von „materialen Bestimmungsgründen“ ausgegangen seien, Epikur und die Stoiker, Shaftesbury und Wolf, und Crusius dazu, als eine einzige *massa perditionis* bei Seite wirft: die kritische Metaphysik der Sitten ist das erste und einzig wahre System der Moralphilosophie.

Hätte Kant den Begriff eines „Reichs der Zwecke“ zum Ausgangspunkt genommen, und seine Ethik, statt sie nach dem Schema der Erkenntnistheorie zu formen, als eine praktische Disziplin bearbeitet, auch den natürlichen

Zusammenhang mit Anthropologie und Geschichtsphilosophie hergestellt oder festgehalten, dann hätte sie etwa folgende Gestalt, ich meine eine glücklichere, gewinnen können.

Die Bestimmung des Menschen, der Zweck, den Gott oder die Natur sich vorgesetzt, und dessen Verwirklichung durch menschliches Wollen und Handeln der Inhalt des geschichtlichen Lebens ist, ist die Entwickelung von der Animalität zur Humanität durch die eigene Vernunft; Kultivierung, Zivilisierung, Moralisierung sind die drei Stücke der Humanisierung. Das letzte Ziel der Entwickelung ist: ein einheitliches und einmütiges Reich vernünftiger Wesen, worin das Sittengesetz als Naturgesetz das Wollen und Handeln bestimmt; mit religiösem Ausdruck: das Reich Gottes auf Erden.

Der Mensch hat zu dieser seiner Bestimmung ein zwiespältiges Verhältnis; seine sinnlich-animalischen Triebe (das niedere Begehrungsvermögen) widerstreben ihm, weil sie dabei Einbuße erleiden; die Befriedigung der sinnlichen Triebe wird durch die fortschreitende Kultur gehemmt; so ist Kant mit Rousseau überzeugt. Aber der Mensch hat auch ein „höheres Begehrungsvermögen“, die praktische Vernunft; und diese will eben jenen Zweck, der nichts als ihre eigene Selbstdurchsetzung ist.

Die wesentlichen Begriffe der Moralphilosophie aber würden von hier aus so zu erklären sein.

S i t t l i c h k e i t ist die stetige Entschlossenheit des Willens eines sinnlich-vernünftigen Wesens, der Vernunft auf Kosten der sinnlichen Antriebe zu folgen. Sie gibt dem Handeln die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, statt des Zufälligen und Willkürlichen, das den Charakter der sinnlichen Triebe ausmacht. S i t t e n g e s e t z e sind allgemeine Regeln des Handelns, die, sofern sie den Willen bestimmen, seiner Wirksamkeit die Richtung auf den höchsten Zweck geben. P f l i c h t im objektiven Sinn ist die Verbindlichkeit, sein Handeln durch das Sittengesetz zu bestimmen. F r e i h e i t ist die entsprechende Fähigkeit,

sein Handeln unabhängig von sinnlichen Antrieben dem Sittengesetz gemäß zu bestimmen. Der moralische Wert des Menschen hängt ab von der Gesinnung; gewissenhafte Pflichterfüllung gibt moralischen Wert und Würde ohne Rücksicht auf Inhalt und Umfang der Wirksamkeit; diese sind nicht vom Willen allein, sondern auch vom Schicksal abhängig.

Glückseligkeit wird in einem doppelten Sinne gebraucht, und dem entsprechend ist ihr Verhältnis zur Sittlichkeit verschieden. Sofern man damit die Befriedigung der sinnlichen Triebe bezeichnet, ist die Tugend nicht ein Mittel, die eigene Glückseligkeit zu befördern. Sofern aber auch die Durchsetzung des höheren Begehrungsvermögens (der praktischen Vernunft) von dem Gefühl der Befriedigung begleitet ist, kann man, wenn man dies Gefühl Glückseligkeit nennen will, auch sagen: Tugend ist das einzige Mittel, zur wahren Glückseligkeit zu gelangen, als welche bei einem vernünftigen Wesen vor Allem auf der Selbstachtung beruht, die von der Sittlichkeit, der Wahrung der Menschenwürde, unabtrennbar ist. — Die vollkommene Humanisierung und Moralisierung, der die „Glückseligkeit“ als Wirkung folgt, ist das höchste Gut. Dieses ist eine bloße Idee, der kein kongruierender Gegenstand in der Sinnenwelt gegeben werden kann. Die Bedeutung der Idee ist, daß sie dem Willen das Ziel zeigt, dem in unendlichem Fortschritt sich anzunähern, dem Menschengeschlecht aufgegeben ist.

Der Glaube an Gott ist die moralische Gewißheit, daß das höchste Gut möglich ist, weil es Grund und Ziel aller Dinge ist. Der vollkommene Gottesdienst ist ein Leben zur Ehre Gottes und im Dienst des höchsten Gutes.

So hätten wir alle wesentlichen Gedanken Kants ohne den tötlichen Formalismus. Die Formel des kategorischen Imperativs „du sollst“ wandelte sich in ein freudigentschiedenes „ich will“.

3. Kritik der Kantischen Moralphilosophie.

Mit dem Vorstehenden ist auch schon der Gesichtspunkt für die Kritik der Kantischen Moralphilosophie gegeben. Nach meiner Ansicht ist eben das, was Kant als sein eigentliches Verdienst ansieht, sein Grundfehler: die Ausstoßung der teleologischen Betrachtung aus der Moral. Ich versuche dies zu zeigen, indem ich zugleich ihren Ort in der geschichtlichen Entwickelung der Moralphilosophie bezeichne. Ich hebe dabei ausdrücklich hervor, daß die Kritik der Kantischen Moraltheorie gilt, nicht seinen moralischen Anschauungen, sie sind besser als seine Theorie; ich komme darauf zurück.

Von zwei Punkten geht ursprünglich alle moralphilosophische Reflexion aus: 1) von der Tatsache des moralischen Urteils; 2) von der Tatsache des auf ein Ziel gerichteten Willens. Von dem ersten Punkt kommt man auf die Frage nach dem letzten Maßstab des Werturteils über menschliche Handlungen, von dem andern Punkt auf die Frage nach dem letzten Ziel oder dem höchsten Gut. Es entspringen so die beiden Formen der Moralphilosophie: die Pflichtenlehre und die Güterlehre. Die Pflichtenlehre hat ihre ursprüngliche Form in der religiösen Moral; das Gesetz Gottes ist der letzte Maßstab wie des Urteils, so des Werts. Die theologische Moral, die christliche wie die jüdische, erklärt: moralisch gut ist ein Handeln, wenn es mit Gottes Gebot übereinstimmt, moralisch gut ist ein Mensch, wenn er das Gebot Gottes in den eigenen Willen aufnimmt.

Die philosophische Ethik neigt zu der Form der Güterlehre. Die griechische Ethik ist ganz von der Frage nach dem letzten Ziel alles Wollens und Handelns beherrscht. Zwei Richtungen treten hier auseinander: die hedonistische und die energistische. Jene setzt das höchste Gut in einen Gefühlszustand, die Lust, diese in eine objektive Wesensbeschaffenheit und Lebensbetätigung:

die volle Entfaltung aller menschlichen Kräfte und Tüchtigkeiten und ihre vollendete Betätigung ist das höchste Gut. Aristipp und Epikur stehen auf der ersten, Plato, Aristoteles, die Stoiker auf der zweiten Seite. Die beiden Richtungen nähern sich, sofern die erste behauptet: ein glückseliges Leben kann nur erreicht werden durch Tugend und Tüchtigkeit, und die andere zugibt, daß Tugend oder Tüchtigkeit Glückseligkeit zur notwendigen, wenn auch nicht beabsichtigten Folge habe.

Die moderne Ethik beginnt im 17. Jahrhundert mit der Loslösung von der in der alten Schulphilosophie herrschenden theologisch begründeten Pflichtmoral. Man sucht eine immanente Begründung der Ethik statt der transscendenten auf den Willen Gottes. Man gewinnt sie auf dieselbe Weise, wie die griechische Philosophie, indem man auf ein höchstes Gut und das Verhältnis des Willens und Handelns zu ihm die Wertunterschiede des Guten und Bösen begründet. Als Selbsterhaltung, Durchsetzung des eigentlichen Wesens, menschliche Vollkommenheit, vollkommene Entwickelung der Menschheit, wird dies höchste Gut bestimmt, (so bei Hobbes, Spinoza, Leibniz-Wolff, Shaftesbury), und dann als gut erklärt ein Wollen und Handeln, dessen naturgemäße Wirkung in der Richtung des höchsten Guts liegt. Daneben erhebt sich der egoistische Hedonismus: das eigene Wohl der absolute Bestimmungsgrund alles Handelns; der Unterschied des Guten und Bösen wird dann zurückgeführt auf den Unterschied größerer oder geringerer Sicherheit und Klugheit in der Verfolgung dieses Ziels. Andererseits erhält sich auch die theologische Form der Moralphilosophie; für Kant ist Crusius ihr Vertreter.

Der prinzipielle Unterschied zwischen den beiden Hauptformen ist der, daß die theologische Pflichtmoral formalistisch, die philosophische Güterlehre teleologisch ist: diese leitet den Wertunterschied menschlichen Handelns und Verhaltens zuletzt aus Wirkungen für ein letztes Ziel

ab, jene sieht rein auf die formale Zusammenstimmung des Willens mit dem Gesetz oder auf die formale Beschaffenheit der Willensbestimmtheit durch das Gesetz: das moralisch Gute ist absolut gut, nicht gut zu etwas.

Kants Stellung ist nun so bestimmt. Ursprünglich stand er auf dem Standpunkt der Wolffischen Vollkommenheitsmoral, zu der dann in den sechziger Jahren die englische Gefühlsmoral mit ihren anthropologischen Ausführungen ergänzend und grundlegend hinzukam. Die kritische Philosophie bringt den Umschwung: Kant tritt auf die Seite der formalistischen Moralphilosophie über nur daß an die Stelle Gottes die reine Vernunft als autonome Gesetzgeberin tritt. Die teleologische Auffassung wird von ihm nunmehr nicht bloß als falsch, sondern als gefährlich für die Sittlichkeit selbst verworfen: gut ist ein Wille allein wegen seiner formalen Bestimmtheit durch das Gesetz, nicht aber um dessen willen, was er will oder was durch ihn bewirkt wird.

Ich vermag mich weder von der Gefährlichkeit der teleologischen, noch von der Zulänglichkeit dieser rein formalistischen Moral zu überzeugen. Sie sieht nur das Nächste, läßt aber die Aufgabe einer allgemeinen Theorie des Lebens und Handelns überhaupt ungelöst.*)

Geht man, wie billig, auf eine Verständigung aus, so kann man die Unterscheidung eines doppelten Urteils über den Wert des menschlichen Wollens und Handelns zu Grunde legen: des subjektiv-formalen und des objektiv-materialen. Das erstere geht allein auf die Gesinnung, auf das Verhältnis des Willens zum moralischen Urteil des Handelnden selbst; und da nennen wir Handlungen gut, sofern sie aus dem Bewußtsein ihrer sittlichen Notwendigkeit hervorgehen, es mag ihr Inhalt sein, welcher er will. Der Araber, der Blutrache übt, der Gläubige

*) Eine eingehende Erörterung des Streits der teleologischen und formalistischen Moralphilosophie in meinem System der Ethik (6. Aufl. 1903, I 217 ff., 333 ff.).

der die Feinde seines Gottes verfolgt, nicht aus persönlichem Haß, sondern vielleicht mit Überwindung persönlicher Neigung oder allgemein menschlicher Sympathie, allein dem „kategorischen Imperativ" in seiner Brust folgend, er handelt moralisch gut. Und seine moralische Maxime würde ja wohl auch die Probe bestehen, die Kant verlangt: Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime würde allgemeines Naturgesetz der Willensbestimmung. Gewiß will ich das, würde er sagen; und die logische Unmöglichkeit der naturgesetzmäßigen Herrschaft der Maxime wird Kant nicht beweisen können.

Aber, so fahren wir nun fort, mit der Anerkennung des moralischen Werts einer solchen subjektiven Willensbestimmtheit des Handelnden ist die Untersuchung noch nicht erledigt. Eine zweite hievon unabhängige Frage ist die nach dem objektiven Wert einer solchen Handlungsweise überhaupt: ist Blutrache, ist Tötung Andersgläubiger an sich selbst oder objektiv betrachtet gut? Wir werden es nicht zugeben. Warum nicht? Offenbar darum nicht, weil derartige Handlungen mit unserer Idee von sittlicher Kultur und rechtlichem Gemeinschaftsleben, unserer Erkenntnis der Bedingungen des Gedeihens geistigen Lebens, unseren Erfahrungen über die verderblichen Wirkungen der Repression und Protektion in Widerspruch sind, oder mit einem Wort: weil die objektiven Wirkungen solcher Handlungsweisen nicht in der Richtung der Förderung, sondern der Störung und Zerstörung des höchsten Gutes liegen, ganz einerlei, welches die subjektiven Bestimmungsgründe des Handelnden sind, ob er aus Neigung oder Pflichtgefühl tötet.

Und nun würden wir fortfahren: die eigentliche Aufgabe einer Moralphilosophie ist nicht die, den subjektiv-moralischen Wert der Handlungen der Einzelnen auszumachen; sie hat alles, was sie hier tun kann, getan, wenn sie das Prinzip aufgestellt hat: subjektiv moralisch handelt, wer aus Pflichtgefühl, aus Achtung vor dem absoluten

Gebot handelt; sondern vielmehr die: den objektiven Wert der Handlungs- und Verhaltungsweisen zu bestimmen, oder den Unterschied, den die sittliche Wertschätzung zwischen ihnen macht (verschieden bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten), zu begründen. Sie wird den Grund zu bestimmen suchen, warum lügen, stehlen, töten, ehebrechen u. s. w. verwerflich, Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Menschenfreundlichkeit, eheliche Treue gut ist, und sie wird ihn darin finden, daß die erstgenannten Handlungsweisen menschliches Gemeinschaftsleben zu stören und zu zerstören tendieren und damit den Boden untergraben, auf dem allein menschliches Leben gedeihen kann. Nicht darum ist Lügen schlecht, weil es nicht allgemein gesetzt werden kann, ohne sich selber aufzuheben, sondern weil es ein wesentliches Gut, so viel an ihm ist, zerstört, nämlich das Vertrauen, das die Grundbedingung aller Gemeinschaft unter Menschen ist. Und so sind Diebstahl und Ehebruch und Unkeuschheit verwerflich, weil sie Güter zerstören, das Eigentum, die materielle Grundlage aller menschlichen Kultur, das Familienleben, den Boden, in dem die Fortpflanzung menschlich-geistigen Lebens stattfindet. Und allgemein, Laster sind objektiv verwerflich, weil sie als Mächte der Zerstörung, Tugenden sind objektiv wertvoll, weil sie als Kräfte der Erhaltung und Mehrung des Reiches der Vernunft und der Humanität wirken. Die logische Verallgemeinerung aber ist ein taugliches Mittel zur Erkenntnis der Tendenz der Wirksamkeit; wie die einzelne Handlung in diesem Fall wirken mag, ist schwer oder unmöglich zu sagen; wie sie ihrer Natur nach wirkt, wohin die Tendenz ihrer Wirksamkeit geht, das wird deutlich, wenn man setzt: alle Menschen handelten jederzeit so.

Endlich vermag die teleologische Moral auch den Wert jener rein subjektiven Moralität auf ihr Prinzip zurückzuführen. Sie zeigt: der Habitus, sein Handeln durch Pflichtgefühl zu bestimmen, nennen wir ihn Gewissenhaftig-

keit, hat die Tendenz, im Sinne der Erhaltung menschlichen Lebensinhalts zu wirken. Was tatsächlich den Willen in diesem Fall bestimmt, das ist regelmäßig die objektive Sittlichkeit des Volks und der Zeit. Sitte und Recht ist aber im allgemeinen im Sinne der Erhaltung dieses Volkslebens wirksam; ein Volk, dessen Sitte und Recht zerstörend wirkten, wäre lebensunfähig und würde zu Grunde gehen. Sofern demnach das Gewissen die objektive Sittlichkeit zum Inhalt hat, hat es die Tendenz, das Handeln des Einzelnen im Sinne der Erhaltung der Gesamtheit und auch des Einzelnen als Gliedes der Gesamtheit zu bestimmen.

So erreicht die teleologische Moralphilosophie eine einheitliche Konstruktion der sittlichen Welt; sie vermag die Form und die Materie des Willens, um in Kants Ausdrücken zu reden, auf ein Prinzip zurückzuführen: der Wille, auf das höchste Gut gerichtet, will zugleich die Selbstbestimmung durch das Sittengesetz, als die Norm, auf deren allgemeiner Innehaltung die Möglichkeit seiner Verwirklichung beruht; wobei es denn freilich geschehen mag, daß diese oder jene partikuläre Triebregung gelegentlich den Willen gegen die allgemeine Norm seines Wollens bestimmt. Wir haben dabei alle Stücke, die an der Ethik Kants wertvoll sind, erhalten. Wir haben die Autonomie des Willens, in doppelter Hinsicht: als Unabhängigkeit von äußerer Autorität, der sittlich-vernünftige Wille will das höchste Gut und gibt sich eben darum selbst das Gesetz; und als Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit: der vernünftige Wille, nicht die zufälligen, sinnlichen Triebe, bestimmen das Leben. Ebenso haben wir die Freiheit von Hedonismus und Egoismus: der vernünftige Wille will nicht Lust als das absolut Gute, sondern einen objektiven Lebensinhalt; und er will nicht bloß sich selbst und sein Dasein oder seine Wohlfahrt, sondern die Erhaltung und Steigerung des geistig-sittlichen Gesamtlebens und sich als tätiges Glied des Gesamtlebens. Und so sagen wir mit

Kant: der Wert und die Bedeutung eines Lebens beruht allein auf dem, was der Mensch Gutes tut, nicht auf dem, was er Gutes oder Übles erleidet.

In allen diesen Stücken bedeutet die Kantische Moral eine sehr gesunde Reaktion gegen den sensualistisch-egoistischen Eudämonismus, der damals stellenweise, besonders in der vornehmen Welt (man denke an *La Mettrie, Helvétius*) das große Wort führte. Es ist die Reaktion der gesunden Volksmoral gegen eine sophistische Hof- und Herrenmoral. Dagegen ist sie als philosophische Theorie des Sittlichen ebenso unzulänglich als die alte theologische Moral. Vor allem vermag sie die Einheit von Form und Materie, von formaler und inhaltlicher Willensbestimmung nicht zu finden. Wie für die alte theologische Moralphilosophie der Inhalt des Sittlich-Guten zuletzt durch Gottes Gebot gegeben ist, wie das Ziel des Willens, die ewige Seligkeit, nur zufällig durch Gottes Willen, mit der Sittlichkeit verbunden ist, so bei Kant. Auch er hat eine Materie des Wollens, Glückseligkeit, oder auch dazu Vollkommenheit, aber er kann die natürliche Verknüpfung mit dem Sittengesetz nicht finden und nimmt zur übernatürlichen seine Zuflucht. Er hat eigentlich alle Elemente zu jener teleologischen Konstruktion in der Hand, den Begriff eines Reichs der Zwecke, die Einheit der vernünftigen Wesen, Vollkommenheit und Glückseligkeit als notwendige Gegenstände des Wollens, das Sittengesetz als Naturgesetz im Gebiet der Freiheit; aber wie durch ein Verhängnis werden sie auseinander gehalten. Wiederholt scheint es, als ob es zur richtigen Synthese kommen müßte, besonders in dem zweiten Abschnitt der Grundlegung; man nehme einen Satz wie die Anmerkung auf S. 284: „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur". Aber es kommt nicht zur Folge: das Sittengesetz das Naturgesetz des Reichs der Zwecke in dem Sinne, daß auf seiner Durchsetzung die Erhaltung und Verwirklichung jenes Reichs beruht. Er

hat die Analogie: die Rechtsgesetze Naturgesetze der bürgerlichen Gesellschaft in dem Sinne, daß die Erhaltung des Gemeinwesens von der Aufrechterhaltung der Rechtsordnung abhängt; trotzdem kommt es nicht zu der erlösenden Formel. Er ist so erpicht auf das reine Vernunftgesetz und seine logische Allgemeinheit, so verliebt in die „Reinheit“ des reinen, allein durch das Gesetz bestimmten Willens, daß er die Ableitung der Gültigkeit des Gesetzes aus der „Materie des Wollens“ als sakrilegische Schändung der Sittlichkeit verabscheut.

Statt dessen müht er sich dann mit dem gänzlich vergeblichen Versuch ab, aus dem „reinen“ Gesetz der logischen Allgemeinheit der Willensbestimmung eine „Materie“ des Wollens herauszupressen — *ex aqua pumicem*, könnte man, sein Zitat umkehrend, sagen. Lüge, Selbstmord sind sittlich unmögliche Handlungen, denn, allgemein gemacht, heben sie ihre eigene Möglichkeit auf: der Selbstmord würde das Leben vernichten und damit sich selber unmöglich machen, und so die Lüge. Sie können also nur als widergesetzmäßige Ausnahmen vorkommen, sind also wider die Vernunft und ihre Logik. Hat die Sache bei diesen negativen Geboten noch einen gewissen Sinn — denselben, den die Allgemeingültigkeit der Rechtslehre hat — so leisten dagegen die positiven Pflichten jeder derartigen Ableitung den entschiedensten Widerstand. Man nehme den Versuch, die Pflicht der Kultur der eigenen Anlagen abzuleiten: „als ein vernünftiges Wesen will der Mensch notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind“. Oder: die Pflicht der Wohltätigkeit: wenn absoluter Egoismus auch als Naturgesetz bestehen könnte, so kann das doch niemand wollen, „indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er Anderer Liebe und Teilnahme bedarf“. Man sieht, Kant läßt hier selber seine Formel fallen, er geht auf das, was der Wille will, auf die Materie des Wollens (und zwar

des egoistischen) zurück. So stößt die Sache seine Konstruktion mit Gewalt von sich. Dennoch läßt er nicht von ihr, prinzipiell bleibt es dabei: jede Ableitung der Pflichten aus Zwecken ist empirisch, falsch und verderblich.

Die Ursache aber all dieser Not liegt in dem verhängnisvollen Übergewicht, das in seinem Denken die Erkenntnistheorie gewonnen hat; sie liegt wie eine erdrückende Last auf der Ethik und hat sie nicht zu freier Entwickelung von innen heraus kommen lassen; sie nötigt ihr die Fragen auf und bestimmt die Form der Lösung. Vor allem hat sie auch die unglückliche Theorie des Willens hervorgebracht: der menschliche Wille zusammengeschweißt aus „praktischer Vernunft“, die bloß ein Gesetz aufstellt, und sinnlichen Trieben, die bloß auf egoistische Befriedigung drängen. So kommt es zu jenem leeren Begriff des „reinen“ Wollens als des Gegenstücks des „reinen“ Anschauens und Denkens. Und die schon in der Erkenntnistheorie verhängnisvolle Überschätzung des „reinen“ Denkens führt dann zu der geradezu unerträglichen Gleichsetzung des „reinen“ Wollens mit dem „guten“ Willen, des „inhaltlich“ bestimmten Willens mit dem „sinnlichen“ Willen. Und daraus ergibt sich dann folgerichtig weiter die Leugnung irgend eines moralischen Unterschieds zwischen den materialen Bestimmungsgründen des Handelns; ob gemeinste sinnliche Begierde, ob Liebe zum Ruhm, ob barmherzige Teilnahme an menschlichem Elend, ob Hingebung für die Wohlfahrt des Volks, ob verzehrender Eifer für die Errettung der Menschheit aus den Banden des Unrechts, der Finsternis und Lüge den Willen bestimmt, das ist für den moralischen Wert des Handelns grundsätzlich gleichgültig, sofern es alles „materiale“ Willensbestimmungen, Antriebe „*a posteriori*“ sind; Neigungen sind Neigungen, da ist kein Unterschied, sie stammen zuletzt alle aus der Sinnlichkeit und Selbstliebe. Und ebenso ist zwischen den „materialen“ Moralprinzipien kein Unterschied. Aristipp und Aristoteles, Stoiker und Epikureer, La Mettrie und Wolff,

egoistische Lustlehre und universalistische Vollkommenheitslehre, sie kommen, so hat Kant den Mut zu behaupten, alle hinaus auf Befriedigung der Neigungen. Epikur hatte allein den Mut der Konsequenz, während die andern allerlei synkretistische Verschleierungen suchen. Man darf wohl sagen, weiter als in diesen Betrachtungen der Kr. d. pr. V. über andere Moralprinzipien ist die Konsequenz eines falschen Prinzips niemals getrieben worden.

Und mit dieser unglückseligen Willenstheorie hängt dann auch jener Zug der Kantischen Moralphilosophie zusammen, der von Anfang an das Gefühl verletzte; man pflegt ihn Rigorismus zu nennen, ich würde ihn eher als Negativismus bezeichnen: moralisch handeln heißt tun, was man nicht gern tut. Natürlich, nach Kant ist der sinnlich-natürliche Wille überall auf Befriedigung seiner Triebe gerichtet; die Pflicht aber gebietet unbedingt, nur das Gesetz zum Bestimmungsgrund zu haben. Auch der tugendhafte Mann möchte eigentlich immer lieber den sinnlichen Neigungen, zum Wohlleben, zur Trägheit u. s. w. folgen; aber da tritt nun die „Vorstellung des Gesetzes“ dazwischen mit dem kategorischen Imperativ: Du sollst! Und so tut er denn, mit kümmerlicher Abstinenztugend, was er nicht möchte. Wohingegen die griechische Moralphilosophie mit ihrer gesunden Theorie des Willens auch die Tugend als einen freudigen, positiven Habitus konstruiert, als den von einem großen und schönen Ziel angezogenen Willen: in der „Wesensvollendung“ und der „vollendeten Tätigkeit“ erreicht der menschliche Wille eben das, worauf er mit seiner tiefsten Natur gerichtet ist. Freilich, Kant will im Grunde das auch, er wehrt Schillers Vorhaltung (in dem Aufsatz über Anmut und Würde) ab; er sträubt sich selbst gegen seinen Negativismus; auch er sieht in dem „fröhlichen Herzen“ bei Befolgung der Pflicht ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung (VI, 118). Aber so lange daran festgehalten wird, einerseits, daß alle Neigungen des Menschen aus der Selbstliebe stammen und

allein auf die eigene Glückseligkeit gerichtet sind, andererseits daß die Vernunft ohne alle „materialen“ Antriebe lediglich durch die „Vorstellung eines Gesetzes“ gebietet und verbietet, wird es schwer zu sagen sein, wo das „fröhliche Herz“ herkommen soll: die Sinnlichkeit kann sich durch die Pflicht nur beengt und eingeschränkt finden; die Vernunft aber hat kein Herz, sie hat keinen Inhalt, als das bloße Gesetz, und so läßt sie sich als der Träger einer Liebe und Freude zum Guten auch nicht wohl vorstellen. So lange an der absoluten Spaltung des Willens in „Sinnlichkeit“ und „Vernunft“ festgehalten wird, so lange wird Pflicht das bleiben, was man nicht gern tut, so lange wird über dem „du sollst“ das freudige „ich will“ nicht aufkommen. Gewiß, Kant will auch das „ich will“; aber aus der „Vorstellung des Gesetzes“ wird in alle Ewigkeit kein fröhlicher Wille.

Ich verzichte darauf zu zeigen, wie mit diesem Reinheitsfanatismus oder dem starren Formalismus auch die Unfähigkeit der Kantischen Moralphilosophie zusammenhängt, mit wichtigen Tatsachen des sittlichen Lebens, als da sind: Konflikt der Pflichten, zweifelndes oder irrendes Gewissen, sittliche Notwendigkeit der „Notlüge“ u. a., zurecht zu kommen. Kant hilft sich, wie man sich in solchen Fällen zu helfen pflegt: er leugnet die Möglichkeit dessen, was aus einer Theorie nicht abgeleitet oder konstruiert werden kann, und kommt so dazu, die Wirklichkeit der offenbarsten Tatsachen in Abrede zu stellen.

Doch genug der Kritik. Wir wollen Kants Moralphilosophie nun noch von einer andern, erfreulicheren Seite betrachten.

4. Kants sittliche Anschauungen und ihre Grundlagen in seiner Persönlichkeit.

Die sittlichen Anschauungen eines Mannes stammen nicht aus seiner Moraltheorie, sondern aus seinem persönlichen Wesen; die Theorie ist ein Versuch ihrer Ex-

position, der aber durch allerlei andere Einflüße mit bestimmt wird. So bei Kant. Seine sittlichen Anschauungen haben ihre Wurzeln in seiner Persönlichkeit; ihre Darlegung in seiner Moralphilosophie ist aber durch den Einfluß seiner Erkenntnistheorie aufs stärkste beeinflußt und verbogen worden. Ich versuche die Anschauungen selbst herzustellen. Sie sind es, denen Kants Moral die Kraft verdankt, die sie über die Gemüter bewährt hat und bis auf diesen Tag bewährt.

Was Kants sittliche Persönlichkeit, sein persönliches Ethos anlangt, so ist es, wie schon früher (S. 59) angedeutet wurde, durch zwei Momente bestimmt: er hat einen energischen Willen, aber er hat kein kräftiges und auch nicht eigentlich ein liebenswürdiges Naturell. Er hat sich sein Wesen durch seinen Willen gemacht, ein *self-made man* im moralischen Sinn; und das ist sein Stolz: seine Tüchtigkeit nicht ein Geschenk der Natur, sondern ein Werk des eigenen Willens. Aus dem Aufsatz: „Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden", den er jener Sammlung von Aufsätzen: Streit der Fakultäten genannt, als dritten einheftete, ist bekannt, wie er seinen schwächlichen Körper durch strenge, bis ins Greisenalter fortgesetzte Trainierung zu seinem Dienst zwang. Der allgemeine Grundsatz seiner Diätetik lautet: „Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden, denn Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung und hat Kraftlosigkeit zur Folge". Auf ähnliche Weise hat er seinen inneren Menschen geformt. Er berichtet ebendort, wie er seiner natürlichen „Neigung zur Hypochondrie, die in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte", durch Disziplin der Vorstellungen und Gefühle Herr geworden sei und Ruhe und Heiterkeit in den Kopf gebracht habe, „die sich auch in der Gesellschaft, nicht nach abwechselnden Launen, sondern absichtlich und natürlich mitzuteilen nicht ermangelte." So hat er einem von Natur schüchternen

Wesen die tapfere Wahrhaftigkeit abgewonnen, die der starken und trotzigen Natur gleichsam im Blut liegt. Ebenso scheint auch das tätige Wohlwollen, das er den Menschen seiner Umgebung bewies, nicht so sehr aus einem warmen Herzen zu kommen, als in moralischem Pflichtbewußtsein begründet zu sein; mir ist nicht unwahrscheinlich, daß er bei jenem Mann, „dem die Natur wenig Sympathie ins Herz gelegt hat, der von Natur kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer ist, vielleicht weil er selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem Andern auch voraussetzt oder gar fordert," der dann aber doch ohne alle Anreizung der Neigung lediglich aus Pflicht wohltätig handelt, und dadurch sich selbst einen weit höheren Wert verschafft, als ihn ein „gutartiges Temperament" gibt (IV, 246; V, 284), an sich selbst gedacht hat. Wenigstens erhält man aus seinen Biographien den Eindruck, daß er von Natur nicht eben mit einem empfindsamen Herzen für fremdes Ergehen ausgestattet war; so hat die Teilnahme für die Geschwister und ihre Familie, denen er viel Gutes tat, nicht das Unmittelbare und Herzliche einer liebenswürdigen Natur, es tritt darin, fast möchte man sagen, ein Übermaß von Vernünftigkeit hervor. Wie er das Genießen geringschätzt: Tätigkeit allein hat und gibt dem Menschen Wert, so sind ihm die weichen, zärtlichen, „schmelzenden" Gefühle zuwider; nur die „rüstigen" Affekte (der *animus strenuus*) finden Gnade vor seinen Augen. Die stoische Apathie, das Nicht-leiden von den Dingen, das Herr-sein über sie, ist sein persönliches Ideal. Es liegt auf der Hand, wie starken Einfluß es auf seine Moraltheorie geübt hat.

Ein zweiter Punkt, wo sich seine Moral mit seiner Persönlichkeit berührt, ist, was ich seine soziale Lebensstimmung nennen möchte: die volkstümlich-demokratische Empfindung, die ihn überall mit dem gemeinen Mann gegen sozialaristokratische Überhebung sympathisieren läßt. Sie

wird nicht ohne Zusammenhang mit seiner Herkunft sein. Wie J. J. Rousseau, sein Lieblingsautor, auch noch als berühmter und von der vornehmen Welt viel umworbener Schriftsteller mit seiner Empfindung in der Welt der Handwerker, Bauern und Hirten einheimisch ist, mit denen er in der Jugend Lager und Brot geteilt hatte, so ist Kant mit seinem moralischen Empfinden dem Kreis der kleinen Leute treu geblieben, dem er durch seine Abstammung angehörte. Er ist durchaus nicht geneigt, der vornehmen Welt, was sie an Bildung und Gesittetheit voraus hat, als innere Vorzüge anzurechnen; im Gegenteil: ihre Vorzüge bestehen nicht so sehr im Leisten als im Genießen. Auch ihre etwaige Wohltätigkeit läßt er nicht als Verdienst gelten; „das Vergnügen wohlzutun“, sagt er nicht ohne Härte, „ist größtenteils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohltätigkeit notwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Notleidenden gewähren mag, wohl überhaupt den Namen Wohltätigkeit, womit man sich so gerne als Verdienst brüstet?“ (Tugendlehre § 31; vgl. Kr. d. pr. V., Methodenlehre S. 161). Nicht die Reichen und Vornehmen haben auf Dankbarkeit Anspruch, sondern vielmehr die arbeitenden und schaffenden Massen, er nennt sie einmal „die für uns achtungswürdigste Menge“ (Vorrede zur 2. Aufl. d. Kr. d. pr. V.), welche die Mühen und Lasten unserer Kultur trägt, ohne die Früchte zu genießen, die das Ertragen und Entsagen übt, damit die Wenigen Freiheit und Überfluß haben.

Kant steht mit diesen Empfindungen mitten in dem großen Umschwung, worin um die Mitte des Jahrhunderts eine volkstümliche Stimmung das bisher herrschende standesaristokratische Bewußtsein der Gesellschaft durchbrach. Er gehört auch hierin zu der Gruppe mächtiger Schriftsteller, die für das deutsche Volk nicht bloß eine neue

Literaturepoche, sondern eine neue Lebensepoche begründet haben. Es ist die Zeit, wo das Volk, das lange verschüttete Volk und sein geistiges Leben wieder entdeckt wurde. Möser, Hamann, Herder, Goethe, Pestalozzi haben daran Teil. Man höre Goethe (in einem Brief an Frau von Stein, 4. Dez. 1777): „Wie sehr ich wieder auf diesem dunklen Zug (die Harzfahrt im Winter) Liebe zu der Klasse von Menschen gekriegt habe, die man die niedere nennt, die aber gewiß für Gott die höchste ist! Da sind doch alle Tugenden beisammen, Beschränktheit, Genügsamkeit, grader Sinn, Treue, Freude über das leidlichste Gute, Harmlosigkeit, Dulden — Dulden — Ausharren in un—".

Man kann geradezu sagen: Kants Moral ist die Moral der kleinen Leute, wie er sie im elterlichen Haus kennen gelernt hatte; gewissenhafte und treue Erfüllung der sittlichen Gebote, ohne Rechnung auf Lohn, bei täglichem harten Schaffen und oft strengem Entbehren, das war die Form der Lebensführung, in deren Anschauung er aufgewachsen ist; ihr entspricht eine nicht düstere, aber etwas herbe Lebensstimmung, die nur ein wenig gehoben wird durch das Bewußtsein, nach Gottes Willen zu leben, und die Hoffnung auf ein besseres Jenseits, in dem für Kräfte und Anlagen freiere Betätigung sich öffnen werde, die hier unter dem Druck der Not kümmern. Das ist im wesentlichen die Lebensführung und Lebensstimmung, die Kant noch als Moralphilosoph vor Augen hat: seine Moral ist nicht eine Herrenmoral, auch nicht eine Künstler- und Poetenmoral, sondern die schlichte Moral des gemeinen Mannes. Die „Herrenmoral", wovon man gegenwärtig in Deutschland so viel reden hört, ist individualistisch und egoistisch: Ausleben und wohl auch Austoben der Triebe, ohne Rücksicht auf ein Gesetz, ohne Rücksicht auf Andere, wohl auch auf Kosten Anderer, der Herdenmenschen, die zum Dienst und Genuß der Herrenmenschen von der Natur massenhaft hervorgebracht werden, das ist ihre Weisheit. Nicht minder ist die Künstlermoral individualistisch und

egoistisch; auch sie nimmt für sich ein besonderes Maß in Anspruch, eine besondere Moral, die der freien Entwickelung der Anlagen, der Erhebung der Phantasie über die gemeine Wirklichkeit Raum läßt. Einer solchen Moral der Distinguierten wie sie am Hof gedeiht, zu Versailles und vielleicht auch zu Potsdam und am Ende an jedem Sitz eines kleinen *grand-seigneur* in Preußen, wie sie von Sophisten und Hofphilosophen im egoistischen Eudämonismus zum System erhoben wird, einer Moral mit Exemtionen für die Privilegierten, stellt Kant seine Moral, die simple Volksmoral gegenüber, sie hat keine Exemtionen für die Götter und Halbgötter dieser Erde, sondern Gesetze von strenger Allgemeinheit, sie wendet sich nicht an „Volontairs“ der Sittlichkeit, sondern predigt schlichten Gehorsam, sie weiß nichts von Verdiensten, sondern nur von Schuldigkeit. Gegenüber der Neigung der oberen Klassen, den Wert des Lebens nach seinem zufälligen Inhalt zu schätzen, die sozialen Maßstäbe der Bedeutung eines Mannes zum letzten Wertmaßstab des Menschen zu machen, stellt er das Prinzip an die Spitze seiner Moral: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille“. Der Wille aber ist gut nicht durch das, was er ausrichtet, sondern an und für sich selbst, dadurch, daß er allein durch Pflichtgefühl, nicht durch Neigungen bestimmt ist. Ob du Staaten regierst und Schlachten gewinnst, ob du durch Wunder der Kunst und Wissenschaft die Menschheit reicher machst, oder ob du als Ackerknecht mit müdem Fuß die Scholle trittst, oder im letzten Hause der Vorstadt Riemen schneidest und Schuhe flickst: das macht für deinen moralischen Wert gar keinen Unterschied. Hier kommt es nicht auf das an, was vom Glück oder von Naturanlagen abhängt, sondern allein auf die Gesinnung, auf die Treue, mit der du deine Pflicht tust. Folgst du nicht deinen Lüsten und Launen, sondern dem moralischen Gesetz in dir, so erhebst

du dich damit zu einer Höhe und Würde, wie sie denen, die dem Glück nachjagen und allein nach Regeln der Klugheit ihre Handlungen einrichten, ewig fern bleibt; du gehörst dann, was du immer in dieser irdischen Welt vorstellen magst, dem Reich der Freiheit an, bist Bürger der intelligiblen Welt, Bürger des Reichs Gottes.

Kant berührt sich hier aufs engste mit christlicher Lebensanschauung und Lebensstimmung, nicht dem weltläufigen, hofmäßigen, kavalierförmigen, duellfreudigen Christentum der Leute von Welt, sondern dem echten ursprünglichen Christentum. Seine Geringschätzung der Welt und ihrer Herrlichkeit, seine Gleichgültigkeit gegen alle äußeren Unterschiede der Kultur und Bildung, seine absolute Schätzung des guten Willens, der Treue, womit man Gott und dem Nächsten dient, seine Gleichsetzung aller Menschen vor Gott, das alles sind Züge auch der Kantischen Lebensanschauung. Zu dem Christentum, das durch Kirchenbeamte unter dem Schutz der Staatsgewalt als Lehre und Bekenntnis aufgenötigt wird, hat Kant kein Verhältnis, zu dem Christentum der Gesinnung und der Tat, wie es in den Kreisen der kleinen Leute lebendig war und noch ist, das allerinnigste; ja man kann sagen: seine Moral ist nichts als die Umsetzung dieses Christentums aus der religiösen Sprache in die Sprache des Gedankens: statt Gott reine Vernunft, statt der zehn Gebote das Sittengesetz, statt des Himmels die intelligible Welt.

Gewinnt man erst von hieraus das eigentliche Verständnis der Kantischen Moralphilosophie, so scheint mir hierin auch das Geheimnis ihrer Wirksamkeit zu liegen. Nicht durch die Form ihrer begrifflichen Konstruktion, sondern durch jene ihr zu Grunde liegenden Anschauungen hat sie gewirkt. Sie kam der Stimmung der Zeit entgegen, welcher auch der gerade in Deutschland leidenschaftlich verehrte Rousseau Bahnbrecher und Wegführer war. Sätze wie: jeder Mensch ist als absoluter Selbstzweck zu achten, es ist ein Verbrechen an seiner Menschenwürde, ihn als

bloßes Mittel zu ihm fremden Zwecken zu verbrauchen (man denke an Leibeigenschaft und Soldatenhandel); jeder Mensch hat in der sittlichen Welt seinen Wert und seine Würde ohne alle Rücksicht auf seine Stellung in der Gesellschaft: das sind Gedanken, womit Kant die stärksten Empfindungen der Zeit traf. Es sind Gedanken, deren Wahrheit auf keine Zeit begrenzt ist, die auch für unsere Zeit, die sie vielleicht nicht mehr so stark empfindet, ihre sehr ernste Bedeutung haben.

Auch das erste Stück, die Betonung der Kraft des Willens gegenüber der Naturanlage, hat seine dauernde Wahrheit. Man pflegt zu sagen, Kant habe das in weichliche und selbstsüchtige Empfindelei versunkene Geschlecht der Aufklärung aufgerüttelt; seine Lehre vom kategorischen Imperativ habe das Geschlecht der Freiheitskämpfer gestählt. Ich weiß nicht, ob die Stimme eines Philosophen so viel vermag, in jenen großen Kämpfen spielten wohl stärkere Triebfedern als Pflichtgefühl die Hauptrolle. Ich weiß auch nicht, ob die Zeit der Aufklärung die harten Scheltworte alle verdient, womit sie von ihren Nachfolgern bedacht worden ist; man darf doch wohl sagen, es war im ganzen eine Zeit ungemein freudiger und rüstiger Tätigkeit für Wahrheit und Recht, für Freiheit und Bildung und jeden Fortschritt der Menschheit, besonders auch für die Hebung der zurückgebliebenen und unterdrückten Klassen; die Gegenwart hat schwerlich Ursache sich jenem Geschlecht gegenüber zu erheben. Aber daran ist kein Zweifel: der Appell von der Natur und den Trieben an den Willen hat sein Recht und seine Notwendigkeit zu allen Zeiten. Es ist die Grundform aller Moralpredigt: du willst eigentlich nicht, wozu die sinnlichen Triebe dich reizen; dein eigentliches Selbst, dein wahrer Wille ist auf ein höheres Ziel gerichtet. Und darauf beruht deine eigentlich moralische Würde, daß du als Herr über die Natur nicht bloß außer dir, sondern auch in dir, dein Leben durch deinen Willen gestaltest. Ein Tier ist Naturprodukt, eben darum hat es,

so schön und liebenswürdig es sein mag, doch keinen eigentlich moralischen Wert. Diesen Wert, den höchsten und absoluten, kannst du dir selber geben auch dann, wenn du von der Natur und der Gesellschaft nur karg bedacht bist. Glückseligkeit kannst du dir durch deinen Willen allein nicht verschaffen, die ist vom Naturlauf mit abhängig; aber etwas, was höher ist, kannst du selber und du selber allein dir geben: persönliche Würde, die auch die Würdigkeit, glückselig zu sein, einschließt. Du kannst dann zwar Unglück haben, aber du kannst nie elend werden; das Bewußtsein des inneren Wertes gibt dir die Kraft, auch Mißhandlungen des Schicksals zu ertragen.

Zum Schluß noch ein Wort über den Schlußstein der Kantischen Philosophie: die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft. Auch sie steht mit seinem persönlichen Empfinden in engem Zusammenhang. Sie ist der Protest gegen die Überschätzung der Wissenschaft und ihrer Bedeutung für das Leben, wie sie seit den Tagen der „Wiederherstellung der Wissenschaften“ herrschend war. Drei Jahrhunderte lang war es den Wortführern der Renaissance nachgesprochen worden: die Bildung ist die Voraussetzung der Sittlichkeit. Da warf Rousseau sein lautes Nein dazwischen. Es traf Kant im Innersten, er fühlte die Wahrheit, die er bisher mit der herrschenden Meinung verkannt hatte. Und seine ganze Philosophie wird ihm nun zur Bestätigung dieser Wahrheit. Die kritische Philosophie setzt die wissenschaftliche Erkenntnis zu einem technischen Orientierungsmittel in der Erscheinungswelt herab; natürlich, daß der Besitz einer solchen Technik, sie mag einen sehr großen Wert als Mittel für alle Zwecke der Kultur haben, nicht über den persönlichen Wert eines Menschen entscheiden kann. So lange man glaubte, durch Wissenschaft und Philosophie zur absoluten Einsicht in das Wesen der Dinge, das Wesen Gottes gelangen zu können, schien hieran Teil zu haben die Würde des Menschen auszumachen. Ein solches Wissen erklärte nun Kant für ab-

solut unmöglich; an seine Stelle setzte er den praktischen Glauben, der allein auf dem guten Willen ruht, nicht auf Wissen und Beweisen. Und dieser Glaube nun der einzige Zugang zur übersinnlichen Welt, der damit allen gleich offen steht, allen die da guten Willens sind; Schulwissen, Theologie, Metaphysik gibt hier keinen Vorzug.

Auch dies Stück hat ohne Zweifel wesentlich beigetragen, der Kantischen Philosophie den Eingang zu öffnen. Der Glaube an Metaphysik und Dogmatik war im Schwinden; die natürliche Theologie sank im Kredit, die Wissenschaft schien wohl manchen im *Système de la nature* ihr letztes Wort zu sprechen. Da brachte Kant den Glauben wieder zu Ehren; die Wissenschaft kann uns keine Weltanschauung geben, ihre Gewißheit kam immer und kommt allein aus dem Glauben, der im Willen seine tiefsten Wurzeln hat.

Daß Kant uns auch hierin definitive Wahrheit lehrt, ist meine innerste Überzeugung.

Die Rechts- und Staatslehre.

Literatur. Es kommen hier in erster Linie ein paar kleinere Aufsätze in Betracht: 1) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784); 2) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793); 3) Zum ewigen Frieden (1795). Die systematische Ausführung in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (1797) gehört der Zeit der Senilität an. Sie bringt in der Lehre vom Staat und dem Völkerrecht kaum etwas, was nicht in den voraufgehenden Aufsätzen besser ausgeführt wäre, weshalb die folgende Darstellung durchweg diese zu Grunde legt. Dasselbe gilt von dem zweiten Aufsatz, der dem Streit der Fakultäten (1798) einverleibt ist (Streit mit der juristischen Fakultät). Lange Hin- und Herüberlegungen zur Rechtsphilosophie, mit einigen Ausführungen, die sich in den gedruckten Werken nicht finden, im zweiten Band der Losen Blätter, die Reicke herausgegeben hat. Vergl. auch einen Aufsatz von Schubert, J. Kant und seine Stellung zur Politik, in Raumers Histor. Taschenbuch 1838, und Friedländer in der Deutschen Rundschau 1877.

Geschichtsphilosophische und historische Anknüpfung.

Eine Darstellung der Rechts- und Staatslehre Kants wird am besten von seinen geschichts-philosophischen Anschauungen ausgehen, die wir schon oben im Zusammenhang mit der Anthropologie (S. 306) berührt haben. Die Geschichte ist als die Naturführung der menschlichen Gattung zu dem Ziel einer vollkommenen Kultur, d. h. einer vollkommenen Entwickelung aller von der Natur in den Menschen gelegten Anlagen anzusehen. „Vollkommene Kultur der menschlichen Gattung aus eigener Vernunft“, so wird in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ das Ziel formuliert; die Tiere haben die Vollkommenheiten der

Gattung als Naturausstattung, der Mensch muß sie sich in dem langen Kampf, der Geschichte heißt, selber erringen. Das Mittel, so wird weiter ausgeführt, ist der Antagonismus in der Gesellschaft. Der Mensch ist ein soziales Geschöpf, er kann seine Anlagen nur in der Gesellschaft entwickeln und zur Geltung bringen, und darum strebt er nach Gesellschaft. Aber er ist nicht ein soziales Wesen wie ein gutartig-friedliches Herdentier. Vielmehr ist er zugleich das unsozialste aller Geschöpfe; drei starke Naturtriebe, die drei großen Leidenschaften: Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht, machen jeden zum Feinde des andern. Eben diese Triebe sind es aber, die allein die natürliche Trägheit, den Hang zur Gemächlickeit und zum animalischen Wohlleben überwinden, und zum beständigen Wettkampf um die Überlegenheit anstacheln.

Hieraus entspringt nun die größte und schwierigste Aufgabe, die dem Menschengeschlecht gestellt ist: eine Form zu finden, bei der einerseits geselliges Zusammenleben, andererseits größtmöglicher Spielraum für jenen zum Fortschritt unentbehrlichen Antagonismus ist. Die Lösung des Problems ist der Staat. Im Staat oder der bürgerlichen Gesellschaft wird die absolute Freiheit des Naturzustandes durch Gesetze eingeschränkt, die durch Zwang gegen die Willkür der Einzelnen aufrecht erhalten werden; so wird friedliches Zusammenleben und -wirken möglich. Doch findet dabei nicht Aufhebung des Wettbewerbs um Güter, Ansehen und Geltung statt; Rechte und Güter winken auch hier der Kraft als Preis. So ist der denkbar günstigste Zustand für die Entfaltung aller menschlichen Naturanlagen gewonnen. Der Antrieb aber zum Übergang aus dem *status naturalis* in den *status civilis* geht von den Übeln des Naturzustandes aus, der ein Zustand des Kriegs und der Gewalt, mit beständiger Bedrohung für jedermann ist.

Ist diese Aufgabe gelöst, so entsteht eine letzte und größte Aufgabe: nun auch das Verhältnis der Staaten

unter einander nach Rechtsprinzipien zu regeln, d. h. eine weltbürgerliche Einheit der Staaten nach Rechtsgesetzen zu Stande zu bringen, die dem Krieg unter den Staaten ein Ende macht. Der ewige Friede, bei fortdauerndem Wetteifer der Völker wie der Einzelnen, ist die Bedingung der Vollendung der menschlichen Kultivierung und Moralisierung, d. h. der Verwirklichung des höchsten Guts. Mit ihm hätte die geschichtliche Entwickelung ihr Ziel erreicht. Der Antrieb, der zur weltbürgerlichen Rechtsgemeinschaft hindrängt, geht wieder von den Übeln aus, die der *status naturalis* unter den Staaten, der Zustand der gesetzlosen Freiheit, der ein Zustand des offenen oder latenten Kriegs Aller gegen Alle ist, für die Völker mit sich führt: je drückender sie werden, desto stärker der Antrieb, einen allgemeinen Rechtszustand herbeizuführen.

Soviel über den Zusammenhang der Kantischen Rechts- und Staatslehre mit seiner Philosophie der Geschichte. Der näheren Darlegung seiner Begriffe halte ich für zweckmäßig, eine Erinnerung an die politisch-sozialen Zustände vorauszuschicken, unter denen Kant aufgewachsen ist und die er als Mann um sich sah; sie bilden den kontrastierenden Hintergrund, von dem sich seine Ideen abheben.

Der wirkliche Staat, wie ihn Kant vor Augen hatte, war der absolute Fürstenstaat, eine Verfassung, die, je nach der Persönlichkeit des Inhabers der Gewalt, zur höchsten Kraftentfaltung des Staats, aber auch zum törichtesten und nichtsnutzigsten Willkürregiment führen konnte; man denke an die Maitressenwirtschaft und den Soldatenexport mancher deutscher Fürsten des vorigen Jahrhunderts. Der Soldatenhandel, aktiver oder passiver, war eine ganz allgemein geübte Sache; Kant spielt öfter darauf an: in den Augen der Fürsten stellten sich die Menschen als ein Landesprodukt neben andern dar; „mancher Große sieht sein Volk gleichsam nur für einen Teil des Naturreichs an“. (Pädag. VIII, 464.) Als die Hauptverwendung dieser Naturprodukte erscheine der Krieg zu dynastischen Zwecken,

auch wohl zu bloßer Befriedigung einer unsinnigen persönlichen Laune.

Die Gesellschaft, wie Kant sie um sich sah, zeigte strenge ständische Gliederung. Ein erblicher Herrenstand, der Adel, stand in schroffer Absonderung dem gemeinen Volk gegenüber. Dieses teilte sich in ein ziemlich kümmerliches, gedrücktes Kleinbürgertum, aus dem nur einige wenige größere Kaufleute durch Besitz, und die Gelehrten und akademisch gebildeten Beamten durch ein etwas erhöhtes Ansehen hervorragten, und einen in Knechtschaft gehaltenen Bauernstand, der den Boden der Herren in Fronarbeit bestellte und manchmal wohl nicht viel anders als nutzbares Hausvieh angesehen und gehalten wurde; wie ja denn auch nach der öffentlichen Rechtsverfassung die Menschen mit dem Boden vererbt und veräußert wurden. War doch selbst eine ernsthaft gemeinte Verkaufsofferte einer leibeigenen Familie in den Königsberger Anzeigen noch im J. 1744 möglich; freilich erregte sie Entrüstung.*)

Eine öffentliche Verhandlung der staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse war so gut wie ausgeschlossen. Eine Presse, die etwas bedeutete, gab es nicht; die Tagespresse stand unter regelmäßiger Polizeikontrolle und brachte nur völlig harmlose Dinge; die Zeitschriften behandelten das Privatleben und die Literatur; Bücher wurden allein von Gelehrten für Gelehrte geschrieben. Das gilt wenigstens für die erste Hälfte des Jahrhunderts, in der sich Kants Anschauungen gebildet haben; in der zweiten begann sich das geistige Leben freier zu regen; die Literatur wurde allmählich zu einer Macht. Doch blieb ihre rechtliche Stellung dieselbe; die Freiheit, wo sie ihrer sich erfreute, beruhte auf Gunst, nicht auf Recht, und jeden Augenblick konnte eine mißfällige Äußerung zur Repression, ja zur brutalsten Mißhandlung des mißfälligen Autors führen,

*) Armstedt, Gesch. der Stadt Königsberg S. 263.

wie es das Schicksal Mosers und Schubarts und anderer freimütiger Männer zeigt.

An dem Gegensatz zu dieser Wirklichkeit sind Kants politische Anschauungen orientiert. Dem gegenwärtigen Zustand der Erniedrigung des Menschen, der Herabwürdigung der Menschheit, stellt er seine Ideen von Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit gegenüber. Der Mittelpunkt seiner Betrachtung ist der Begriff der Freiheit. Er stammt aus der Ethik; als Vernunftwesen ist der Mensch autonomer Gesetzgeber und absoluter Selbstzweck; darauf beruht seine Würde. Die beiden Bestimmungen kehren in der Politik wieder; jeder Staatsbürger ist der Idee nach autonomer Mitkonstituent des Gesetzes und selbständiger Mittelpunkt von Zwecken und Träger von Rechten. Eine Rechtsordnung, die es möglich macht, daß ein Mensch als bloßes Mittel für ihm fremde Zwecke anderer verbraucht wird, ist gegen die Idee des Rechts. Das Recht setzt Gleichheit aller als Rechtsträger wesentlich voraus: keine Vorrechte und Privilegien. Die Staatsgewalt zur Erhaltung von Privilegien, zur Ausbeutung der Unterdrückten brauchen, heißt den Staat ins Gegenteil seiner Idee verkehren; seine eigentliche Aufgabe ist: die Erhaltung der allgemeinen und gleichen Rechtsordnung; er soll bloß dies bewirken, daß die Freiheit eines jeden mit der ebenso eingeschränkten Freiheit jedes andern zusammen bestehen kann. — Man sieht, wie hart Kants Idee vom Staat sowohl mit der ständischen Gesellschaftsordnung, als mit dem absolutistischen Polizei- und Wohlfahrtsstaate des 18. Jahrhunderts zusammenstößt.

Wir wenden uns zum einzelnen und werfen zuerst einen Blick auf Kants Ansicht vom

Ursprung des Staats.

Er folgt hier in den Hauptpunkten dem Gedankengang des Hobbes, wenn auch die Abhandlung über das Staatsrecht, die der Sammlung „Über den Gemeinspruch“ (VI,

321 ff.) eingefügt ist, die Überschrift hat: Gegen Hobbes. Der Ursprung des Staats wird wesentlich aus den egoistisch-antisozialen Trieben der menschlichen Natur abgeleitet; kommt auch das Wort vom *bellum omnium contra omnes* hier nicht vor, so ist doch die Denkweise dieselbe, wie er denn auch ein andermal ausdrücklich sagt: Hobbes Satz: *status hominum est bellum omnium in omnes* hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli* (VI, 194). Egoistische Wesen, bei denen Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht als stärkste Triebe das Verhalten zu andern bestimmen, stehen zu einander beständig in einem wenigstens potentiellen Kriegszustand. Die Unerträglichkeit dieses Zustandes für jeden treibt zum Staat, nicht Wohlwollen und brüderliche Gesinnung, aus denen niemals der Staat, dessen Wesen Recht und Zwang ist, hervorgehen kann. Dagegen würde selbst ein „Volk von Teufeln" auf eine Rechts- und Zwangsordnung kommen, sofern sie nur Verstand haben, das für das Eigenwohl Notwendige zu erkennen (VI, 433). Das Wesen des Staats besteht in nichts anderem als einer obersten Gewalt mit dem Recht und der Macht des gesetzmäßigen Zwangs gegen unrechtmäßige Gewalt. Im Staat geben alle ihre im Naturzustand unbegrenzte, aber eben darum ungesicherte Freiheit (das *jus in omnia*) auf, um dafür eine durch allgemeine Gesetze begrenzte und durch die Staatsgewalt geschützte Freiheit zurück zu erhalten. Da Friede und Sicherheit in einer begrenzten und geschützten Rechtssphäre für jedermann besser ist als die unbegrenzte Freiheit und Unsicherheit des Naturzustandes, so kann man auch sagen: die Errichtung und Erhaltung des Staats liegt in jedermanns Interesse. Und von hier aus kann man dann den Staat als auf Vertrag, d. h. auf dem freien Willen aller beruhend betrachten. Man muß nur unter dem Vertrag nicht ein historisches Faktum, sondern eine Vernunftidee verstehen. Was denn im Grunde auch Hobbes' Meinung war: nicht die Geschichte der Entstehung, sondern den Grund

des Bestehens des Staats wollte er eigentlich mit jenem Ausdruck anzeigen.

Die Staatsverfassung.

Was zunächst die allgemeinen Prinzipien anlangt, so ist hier der Einfluß der herrschenden Ideen des 18. Jahrhunderts, der Ideen Lockes, Montesquieus, Rousseaus unverkennbar. Die Grundlinien des Rechtsstaats, im Unterschied vom bloßen Gewaltstaat, sind durch drei Begriffe abgesteckt: Freiheit, Gleichheit, staatsbürgerliche Selbständigkeit. Freiheit, d. h. es darf gegen ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft Zwang geübt werden nur zur Sicherung des Rechts, nicht aber im Interesse seiner eigenen Wohlfahrt; das letztere entspräche einer patriarchalischen Regierung über Unmündige, nicht einer Rechtsverfassung für freie Bürger. Gleichheit, d. h. alle sind nur dem Gesetz, diesem aber alle in gleichem Sinne unterworfen; es findet keine auf soziale Unterschiede gegründete Privatherrschaft, kein ständisches Privileg, kein Vorrecht der Geburt statt; allen sind alle Stellen nach dem Maß der Fähigkeiten eines jeden zugänglich. Erblicher Herrenstand und Leibeigenschaft sind mit den Prinzipien des Rechtsstaats unverträglich; sie können nicht als aus dem allgemeinen Volkswillen in einem ursprünglichen Vertrag hervorgehend angesehen werden. Ein bevorrechteter Herrenstand kann nur als durch Gewalt, nicht als durch Zustimmung aller, wie die allgemeine Staatsgewalt, entstanden gedacht werden; die Einschränkung der ursprünglichen allgemeinen und gleichen Freiheit durch Rechtszwang ist, bei Zugrundelegung der Vernunftidee des Vertrags, notwendig eine gleiche und gegenseitige für alle (VI, 329). Und was die Leibeigenschaft anbelangt, so kann niemand „durch eine rechtliche Tat aufhören, Eigner seiner selbst zu sein, und in die Klasse des Hausviehes eintreten“ (325). Endlich das dritte Stück: Selbständigkeit des Bürgers als Mitgesetzgebers. Sie ist das

politische Seitenstück zur moralischen Autonomie: nur solchen Gesetzen gehorchen, die man als Glied der gesetzgebenden Gewalt mit beschlossen hat. Doch kommt sie nicht allen, die unter dem Gesetze leben, zu; auszunehmen sind, außer Kindern und Frauen, die von Natur Schutzgenossen sind, auch diejenigen, die keine bürgerliche Selbständigkeit haben, sondern in dem Dienst anderer stehen; eine Bestimmung, die für eine individualistisch-rationalistische Staatslehre, welche die Menschen eigentlich nur als abstrakte Vernunftwesen kennt, schwer zu begründen sein möchte. Kant hebt nur die Schwierigkeit der Abgrenzung der Unselbständigen gegen die Selbständigen und Aktivbürger hervor.

Was die Form der Staatsverfassung anlangt, so ist Kants Ideal eine Verfassung, worin die Gesetzgebung bei einer Volksvertretung, die Ausführung und Verwaltung bei einer relativ selbständigen Exekutivgewalt ist. Der Wert einer Staatsverfassung hängt ihm wesentlich davon ab, daß sie ein gesetzliches Regiment sichert und gegen gesetzlosen Mißbrauch der Gewalt, das innere Verderben des Staats, geschützt ist. Eine derartige Verfassung herzustellen ist das schwierigste aller Probleme, denn aus dem Begriff der Staatsgewalt als der höchsten Gewalt folgt, daß sie als solche keiner kontrollierenden Gewalt und keinem Rechtsspruch unterworfen werden kann; die oberste Gewalt ist notwendig unkontrollierbar und unzwingbar, das ist ein analytisches Urteil. Die Aufgabe ist also, für eine derartige absolute Gewalt eine Form der Inkorporation zu finden, die den Mißbrauch zur Willkür nach Möglichkeit ausschließt. Eine demokratische Verfassung, in der alle Gewalt, Gesetzgebung, Exekutive und Gericht, beim Volk oder bei dessen gewählten Repräsentanten ist, gibt hierfür gar keine Gewähr; im Gegenteil, sie neigt zum Despotismus und zur Willkür, im besonderen ist sie der geistigen Freiheit nicht günstig (IV, 167; VI, 418). Dagegen wird eine starke Monarchie dieser leicht weiten

Spielraum gewähren können, wie das Regiment Friedrichs d. Gr. zeigt; und sofern sich der Selbstherrscher als obersten Diener des Staates betrachtet und betätigt, d. h. als Schützer der Selbständigkeit des Landes nach außen und als Erhalter des Rechts und der Freiheit nach innen, kann eine absolute Monarchie ein gutes und gesetzmäßiges Regiment sein. Freilich, eine Sicherheit gegen Mißbrauch gibt es hier gar nicht.

Eine völlig zuverlässige Gewähr gibt es der Natur der Sache nach überhaupt nicht, „aus so krummem Holz, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (IV, 149). Wohl aber gibt es eine relative Sicherung gegen den Mißbrauch der obersten Gewalt, das ist die Trennung der Gewalten. Kant folgt hierin der von Locke und Montesquieu ausgehenden Doktrin. Vor allem darf die gesetzgebende und die ausführende Gewalt nicht in einer Hand sein, das ergibt notwendig ein der Form nach despotisches Regiment. Die gesetzgebende Gewalt muß im Rechtsstaat notwendig beim Volk sein. Kant begründet dies in der Rechtslehre (§ 46) so: da das Gesetz nicht Unrecht tun kann (ein analytischer Satz), so muß die gesetzgebende Gewalt bei allen sein, so daß jeder mitbeschließt und also im Gesetz eigentlich seinem eigenen Willen gehorcht: *volenti non fit injuria.* Unter der gesetzgebenden Gewalt steht als Trägerin einer relativ selbständigen Exekutivgewalt die Regierung, die entweder einer physischen Person (einem Fürsten) oder einem Kollegium anvertraut sein kann. Sie steht „unter dem Gesetz und wird durch dasselbe, folglich von einem Andern, dem Souverän, verpflichtet“; daher sie auch vom Souverän zur Verantwortung gezogen und abgesetzt, aber nicht gestraft werden kann, denn das wäre ein Akt der ausübenden Gewalt, der allein das Vermögen, dem Gesetz gemäß zu zwingen, zusteht (§ 49). Von beiden Gewalten ist endlich die richterliche Funktion losgelöst, sie liegt in der Hand von Richtern und Geschworenen. Das wäre die

Verfassung, bei der gesetzmäßiger Gebrauch der höchsten Gewalt am meisten gesichert ist, Kant nennt sie die republikanische.*)

Mit einem Wort mag hier der damals brennenden Frage des Revolutionsrechts gedacht sein. Kant zeigt klar und bündig die innere, logische Unmöglichkeit dieses Begriffs. Ein Recht, der rechtlich konstituierten, im Besitz der Gesetzgebung, Regierung und Rechtsprechung befindlichen Staatsgewalt mit Gewalt zu widerstehen, etwa wegen Mißbrauchs, ist ein klarer Widerspruch. Als Paragraph einer Verfassung eingefügt, (die französische von 1793 hatte einen solchen,) bedeutete es die Forderung „einer öffentlich konstituierten Gegenmacht, welche die Volksrechte gegen die Staatsgewalt schützte", also einer Gewalt über der obersten Gewalt, und so ins Unendliche (VI, 335; Rechtslehre § 49, Anm. A.) An die Stelle einer solchen unmöglichen Sache setzt Kant die freie öffentliche Kritik der Staatsgewalt; sie ist die allein mögliche und notwendige Kontrolleinrichtung zum Schutz der Volksrechte: „die Freiheit der Feder das einzige Palladium der Volksrechte". Daher es nichtswürdig ist, hiergegen Argwohn zu erregen:

---

*) Unter den wirklichen Staatsverfassungen seiner Zeit mag Kant als die dem Ideal am nächsten kommende die der Vereinigten Staaten von Nordamerika angesehen haben, deren Begründung er mit lebhaften Sympathien begleitete. Nicht die englische: in ihr sieht er vielmehr eine nur ein wenig verschleierte Form des Despotismus, nicht aber des Parlamentsdespotismus, wie man gemeint hat, sondern des monarchischen Despotismus: durch Bestechung der Volksvertretung und der Presse habe der König tatsächlich eine absolute Gewalt, wie vor allem daraus hervorgehe, daß er ohne und gegen den Willen des Volkes viele Kriege geführt habe. Kant hat von dem englischen Staat überhaupt eine sehr ungünstige Meinung. Auf einem Blatt aus den neunziger Jahren, das Reicke mitteilt (I, 129), heißt es: „Die englische Nation (*gens*) als Volk (*populus*) betrachtet, ist das schätzbarste Ganze von Menschen, im Verhältnis gegeneinander betrachtet. Aber als Staat gegen andere Staaten das verderblichste, gewaltsamste, herrschsüchtigste und kriegserregendste unter allen."

„Dem Oberhaupt Besorgnis einzuflößen, daß durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staat erregt werden dürften, heißt so viel als ihm Mißtrauen gegen seine eigene Macht oder auch Haß gegen sein Volk erwecken“ (336).

Die Frage aber, ob nicht, wenn auch dieses letzte Mittel, dem Mißbrauch zu wehren, dem Volk entrissen würde, ein Bruch des formellen Rechts, wenn auch rechtlich unmöglich, dennoch, moralisch und geschichtlich betrachtet, notwendig sein könne, würde Kant mit der Gegenfrage ablehnen: ob man Unrecht tun dürfe, damit Gutes daraus komme? Seine Rechtsphilosophie schließt eben grundsätzlich teleologische Erwägungen aus, ebenso wie die Moralphilosophie. Überhaupt hat Kant, bei aller Freiheitsliebe, doch eine starke Neigung, die Pflicht des Gehorsams gegen die rechtlich bestehende Staatsgewalt absolut zu setzen. Sie hängt ohne Zweifel zusammen auf der einen Seite mit der formalistischen Absolutsetzung aller Pflichten; auf der andern aber auch mit seiner pessimistischen Ansicht von der menschlichen Natur: nur durch absolute Unterwerfung unter eine absolute Gewalt sind so egoistische und zügellose Geschöpfe zu bändigen und zwischen ihnen der Friede zu erhalten. Alle Pessimisten sind Absolutisten, siehe Hobbes und Schopenhauer, während dem optimistischen Idealisten ein Bruch des bestehenden Rechts zu Gunsten des besseren Rechts der Idee weniger Bedenken zu machen pflegt. Wie Kant sich praktisch entschied, als an ihn selbst die Frage herantrat, ob er dem inneren Beruf zur Kritik (in Religionssachen), oder dem erklärten Willen der Staatsgewalt (dem ausdrücklichen Befehl des Königs, sich der Kritik zu enthalten und sich dem Religionsedikt zu unterwerfen) Folge leisten solle, darüber ist früher berichtet worden: er sah Schweigen in solchem Fall für Untertanenpflicht an. Mochten auch Alter und angeborene Timidität des Temperaments in demselben Sinne raten, so entspricht sein Verhalten doch auch seinen Grundsätzen.

Aufgabe und Grenzen der Staatstätigkeit.

Die eigentliche Aufgabe des Staats setzt Kant in die Aufrichtung und Erhaltung der Rechtsordnung. Das Wesen des Rechts besteht in der gesetzmäßigen Einschränkung der Freiheit jedes Einzelnen zur Zusammenstimmung mit der ebenso beschränkten Freiheit aller Übrigen. Die Vollkommenheit der Rechtsordnung besteht darin, daß sie, bei voller Rechtssicherheit, das höchste erreichbare Maß freier Bewegung der Einzelnen ermöglicht. Mit Erinnerung an die Leibnizische Metaphysik könnte man sagen: wie die beste der Welten darin besteht, daß in ihr das Maximum kompossibler Realität verwirklicht ist, so besteht die beste Rechtsverfassung darin, daß in ihr das Maximum kompossibler Freiheit verwirklicht ist.

Damit ist auch die Grenze der Staatstätigkeit im Prinzip gegeben: er darf die Freiheit des Einzelnen nicht weiter einschränken, als es die Rücksicht auf die Rechtssicherheit fordert; Schutz gegen unrechtmäßige Gewalt, nach innen und nach außen, ist seine ganze Aufgabe. Positive Fürsorge für die Wohlfahrt der Einzelnen liegt außerhalb seiner Aufgabe. Am wenigsten gehört die Sorge für die geistige Wohlfahrt, die Einwirkung auf die Gedanken und Überzeugungen, zum Gebiet seiner Tätigkeit. Wenn die Staatsgewalt es gar unternimmt, der Forschung und Mitteilung auf wissenschaftlichem, philosophischem, religiösem Gebiet Grenzen zu setzen, indem sie gewisse Lehrmeinungen der Kritik entzieht und sie absolut fixiert, so wirkt sie dem geistigen Fortschritt entgegen, und das wäre „ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren Bestimmung eben im Fortschreiten besteht“ (IV, 165). Es sind die Gedanken, die W. v. Humboldt in seinem „Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ durchgeführt hat. J. St. Mill knüpft in seiner Abhandlung „Über die Freiheit“ daran an.

Auf das Einzelne der Rechtslehre will ich nicht eingehen. Sie ist im ganzen wenig fruchtbar und in manchen

Stücken wunderlich und ungenießbar; berüchtigt ist die Lehre vom Eherecht.*) Ihr Grundcharakter ist der strenge Formalismus, der die teleologische Betrachtung völlig ausschließt. Die formalistische Behandlung des Strafrechts, von Hegel aufgenommen, hat die Entwicklung der Strafrechtstheorie lange beherrscht; die starre Abwendung des Blicks einerseits von den Ursachen des Verbrechens, andererseits von den Wirkungen der Strafe, die von dem reinen Formalismus gefordert wird, hat wohl auch auf die Praxis der Strafgesetzgebung und des Strafvollzugs ihre üblen Wirkungen erstreckt. Erst in der jüngsten Zeit hat die kausale und teleologische Betrachtung in der Kriminalistik wieder Boden zu gewinnen begonnen; sie führt hoffentlich zu einer erfolgreicheren Bekämpfung des Verbrechens, als die ist, deren das von Kant und Hegel geleitete Strafrecht des 19. Jahrhunderts sich rühmen kann.

Die Idee des ewigen Friedens.

Der ewige Friede ist die Lieblingsidee des alternden Kant. Die Bedingung seiner Möglichkeit ist eine weltbürgerliche Staatenvereinigung unter Rechtsgesetzen. Sie herzustellen ist Pflicht, wie es Pflicht war, die bürgerliche Verfassung zu begründen. Kant haßt den Krieg, obwohl er seine „Kulturmission“, seinen Einfluß auf die Entwickelung des Staatslebens und der Machtmittel, auch auf die Bildung der Persönlichkeit nicht verkennt (Kr. d. Urt., 270). Aber doch bleibt der Krieg gegen Vernunft und Recht, er stellt die menschlichen Verhältnisse auf Zufall und Gewalt, er bringt die bösartigen Triebe der menschlichen Natur

*) Will man die wahre Anschauung Kants von der Ehe kennen lernen, dann muß man auf die Ausführungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (II, 251) zurückgehen; in der Rechtsphilosophie haben wir es mit wirklich „deplorablen“ (Schopenhauer nennt das ganze Werk so) Schrullen des Greises zu tun, für die man den eigentlichen Kant nicht mehr verantwortlich machen darf.

zur Entwickelung, indem er die Schranken des Rechts und der Moral niederbricht, und so ist der Krieg der „Zerstörer alles Guten“, „der Ursprung alles Übels und alles Bösen“. Es finden sich viele bittere Urteile bei Kant über die „Erdengötter“, die den Krieg als Sport treiben, denen er nichts kostet, die dabei „an ihren Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten und dergleichen nicht das Mindeste einbüßen, diesen also wie eine Art Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen“ (VI, 418, VII, 163, 403). Aber auch aus ernsthafteren Ursachen geführte Kriege, z. B. Kriege, die einem Lande eine zur Sicherheit notwendige Grenze oder Abrundung verschaffen, oder Präventionskriege, mißbilligt er entschieden (VI, 451). Die heutzutage übliche patriotische Beredsamkeit mit ihrer Verherrlichung des Kriegs und der kriegerischen und siegreichen Könige würde Kant als ein Zeichen eines betrübenden moralischen Rückschritts empfunden haben; den Krieg zu unterdrücken sei die Vernunft in dem aufgeklärten 18. Jahrhundert freilich noch nicht vermögend gewesen, aber ihn zu preisen, so sehr habe sie doch nicht ihrer selbst vergessen.

Auch für die Lobpreisung kluger und rücksichtsloser Politiker hätte der alte Kant schwerlich ein williges Ohr gehabt. Seine Empfindungen gegen die Politiker, die alles Unmögliche möglich machen, nur nicht die Herrschaft des Rechts auf Erden, die sie vielmehr für etwas schlechthin Unmögliches halten, haben mit denen, die Plato äußert, große Ähnlichkeit; er sieht in ihnen ideenlose Empiriker, die nur auf den Vorteil des Tages achten, aber die Dinge in ihren großen Zusammenhängen zu sehen nicht vermögen. Ihnen gegenüber wird es die Aufgabe der Philosophen bleiben, die Dinge aus dem Gesichtspunkt der Ideen, oder, mit Spinoza, *sub quadam aeternitatis specie* zu sehen. Und es wird ihr gutes Recht sein, dabei auf den „sehr elenden

und schändlichen Vorwand der Untunlichkeit" durchaus nichts zu geben. Gegen Platos Staatsideal pflegt dieser Einwand erhoben zu werden; aber Ideen werden nicht durch „pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung widerlegt, vielmehr sind sie es, an denen die Erfahrung zu messen, nach denen sie zu gestalten ist. Der Philosoph stellt ein Urbild auf, und die Aufgabe des Politikers wäre nun, „nach demselben die gesetzliche Verfassung des Menschen der möglichst großen Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menscheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann". (Kr. d. r. V. im ersten Abschnitt der Dialektik.)

Wie die Idee einer vollkommenen Rechtsordnung im Staat, so ist nun auch die Idee einer Rechtsordnung der Staaten unter einander und also die Ersetzung des Gewaltverfahrens im Krieg durch ein Rechtsverfahren eine notwendige Vernunftidee und damit als solche vollkommen legitimiert. Es ist Pflicht der Politiker, an ihrer Verwirklichung zu arbeiten; das „du kannst, denn du sollst", gilt nicht bloß in der privaten Moral, sondern auch in den öffentlichen Rechtsverhältnissen.

Kant sucht aber auch die Triebkräfte auf, die auch ohne den guten Willen der Politiker, auf den am Ende doch nicht zu rechnen ist, am Werk sind, jene Idee der Verwirklichung näher zu bringen. Auf zwei Punkte weist er vor allem hin. 1) Die Übel, die der Krieg mit sich führt, werden immer größer und drückender für die Völker. Zu den Übeln des gegenwärtigen Krieges kommen die unerträglichen Lasten der Vorbereitung für den kommenden und der Schulden für den vorigen. Ferner: bei dem beständig zunehmenden Verkehr ziehen die Störungen, die der Krieg im Gefolge hat, immer weitere Kreise in Mit-

leidenschaft. Diese steigenden Übel werden den Trieb zur Abwehr immer mehr verstärken. Wie sie vermögend gewesen sind, den Wilden unter den Zwang der staatsbürgerlichen Verfassung zu beugen, so werden sie auch die Staaten nötigen, die wilde Freiheit aufzugeben. 2) Das Wachstum der republikanischen Verfassung, oder der zunehmende Einfluß der Völker auf den Staat. Kant ist überzeugt, daß die Völker, welche die Lasten des Krieges zu tragen haben, sich hüten werden, so leichtsinnig den Krieg zu beschließen, wie die Fürsten, die darin eine Art rühmlichen Sports sehen. Er hatte die dynastischen Kriege seines Jahrhunderts, die Kriege Ludwigs XIV., Karls XII., Friedrichs II. vor Augen. Für die zunehmende „Republikanisierung" sah er aber in den zeitgeschichtlichen Vorgängen verheißungsvolle Symptome: die Errichtung der großen Republik jenseits des Ozeans und die Umwandlung Frankreichs aus einem dynastischen in einen Volksstaat (Streit der Fakultäten, 2. Abschn. § 6 ff. VII 399 ff.). Auch in größerer Nähe sah er die Spuren derselben Tendenz; in Preußen und Österreich arbeiteten kraftvolle und aufgeklärte Fürsten der Aufklärung und Kultur ihrer Untertanen in die Hände, nicht ohne daß auch hier eine Art „List der Idee" im Spiel gewesen wäre: die erstrebte Vermehrung der fürstlichen Machtmittel für den Krieg nötigte zur Entfaltung aller Kräfte in intellektueller und ökonomischer Absicht. Das Ende schien auch hier sein zu müssen: der Übergang vom dynastischen Staat mit Untertanen zum Volksstaat mit selbständigen Bürgern. So hat auch die Philosophie ihren „Chiliasmus" (IV, 143).

Vom Ende des 19. Jahrhunderts gesehen, scheint sich der Verlauf der seitherigen Entwickelung als Bestätigung für Kants Prophezeiung freilich kaum verwerten zu lassen. Es hat sich auch hier „ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge gezeigt, so wie auch sonst, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin fast alles paradox ist" (IV, 167). Die „Republikanisierung" der Staaten hat

den Krieg nicht nur nicht ausgetrieben, sondern die Empfindungen der Bevölkerung gegen ihn sehr stark verändert; mit der allgemeinen Wehrpflicht, welche die Revolution herbeigeführt hat, ist der Krieg Volkssache und damit in gewissem Sinne populär geworden, was der dynastische, mit Söldnern geführte Krieg nie war und werden konnte. Die Voraussetzung, daß die Völker den Krieg nicht wollen würden, um der Lasten willen, die er auferlegt, hat einen Fehler; die Völker lieben freilich den Frieden, aber es gibt etwas, was sie noch mehr lieben: das ist Sieg und Ruhm.

Um des Abstandes inne zu werden, der die Anschauungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts von dem des 18. trennt, lese man eine Betrachtung über den Krieg in H. v. Treitschkes Abhandlung über das konstitutionelle Königtum (Hist. u. pol. Aufsätze, Bd. III, 533 ff.). Hier wird der Krieg eine „Forderung der politischen Logik" genannt, die mit dem Begriff des Staates gegeben sei: „Ein Staat, der auf den Krieg verzichtet, der sich von vornherein einem Völkergericht unterordnet, gibt seine souveräne Macht auf, d. h. sich selber. Wer vom ewigen Frieden träumt, verlangt nicht nur das Unausführbare, sondern den Unsinn, er begeht einen schülerhaften Denkfehler". Und nicht nur mit der Logik, sondern auch mit der Ethik ist die Forderung des ewigen Friedens in heillosem Streit: „Die Hoffnung, den Krieg aus der Welt zu vertilgen, ist nicht nur sinnlos, sondern tief unsittlich; sie müßte, verwirklicht, den Erdball verwandeln in einen großen Tempel der Selbstsucht".

Ob Kant seine Idee des ewigen Friedens vor solcher Erfahrung oder so hitziger Beredsamkeit als einen Irrtum hätte fallen lassen? Vielleicht doch nicht. Vielleicht würde er sagen: auf den Umweg, den die Geschichte genommen, sei er allerdings nicht gefaßt gewesen. Doch könne er darin nicht mehr als einen kleinen und vielleicht notwendigen Umweg sehen, der vom Ziel selbst nicht abführe.

Daß rein dynastische Kriege jetzt nicht mehr möglich seien, sei doch augenscheinlich. Und daß die Scheu, das Schwert zu ziehen, in der europäischen Völkerwelt mit der allgemeinen Wehrpflicht gewachsen sei, darüber werde auch kaum ein Zweifel sein. Man blicke nur nach Frankreich, wie besonnen dieses kriegslustigste und kriegsruhmlüsternste Volk seit der Durchführung der allgemeinen Dienstpflicht geworden sei. Vielleicht bedürfe es nur noch eines großen, allgemeinen, längeren und schließlich unentschiedenen europäischen Krieges mit seinen furchtbaren Opfern an Gut und Blut, um die Friedensliebe der Völker, die sich jetzt vor Ruhm- und Revanchegedanken nur nicht recht ans Licht wage, kräftig hervortreten zu lassen.

Was aber den „schülerhaften Denkfehler“ oder gar die sittliche Verwerflichkeit der Idee des ewigen Friedens anlange, so gebe er Folgendes zu bedenken. Die Unterordnung eines Staates unter eine fremde Macht würde ihm allerdings mit der Souveränität sein Wesen nehmen. Hier aber handle es sich nur um die freie Anerkennung einer allgemeinen Rechtsordnung der Staaten mit schiedsrichterlicher Entscheidung eintretender Streitfragen. Daß ein Volk, wo es sich um seine Lebensinteressen handle, der Unterwerfung unter einen ihm ungünstigen Spruch die Appellation an die Macht vorziehen oder ihm damit zuvorkommen werde, halte auch er für unzweifelhaft. Doch werde ein Spruchverfahren auch ohne Zwangsmittel allmählich ein solches Ansehen gewinnen können, daß der Gebrauch der Gewalt immer seltener und für den dafür sich entscheidenden Staat immer unerwünschter werde. Vielleicht werde auch der Gegensatz gegen äußere Mächte im Osten und Westen die europäischen Staaten zu einem engeren Zusammenschluß in einen Staatenbund, mit Unterdrückung der inneren Kriege, nötigen. — Was aber den „Tempel der Selbstsucht“ anlange, in den der Friede die Welt verwandeln solle, so sei es doch wohl mindestens ein wenig übertrieben, daß allein der Krieg Aufopferung und

Heldenmut hervorbringe, ebenso auch, daß er nur diese zur Entfaltung bringe; niedere brutale Triebe fänden dabei wohl nicht minder günstige Entwickelungsbedingungen, und die Börse, wenn sie mit dem „Tempel der Selbstsucht" gemeint sei, habe beim Krieg noch allezeit ihr Geschäft zu machen gewußt. Ferner, nur dem „gerechten" Krieg wolle der Autor das Wort reden. Ob er nicht sehe, daß er damit selbst die Voraussetzung mache, daß derselbe Krieg auf der andern Seite ein ungerechter sei? Ja, daß er mit der bloßen Hineintragung des Begriffs des Gerechten und Ungerechten in die Verhältnisse der Völker anerkenne, daß es auch hier Recht und Unrecht gäbe, daß also Rechtsentscheidung an sich möglich sei, also doch wohl auch von der Vernunft gefordert werde, oder also, wie er (Kant) sage, eine „notwendige Vernunftidee" sei, mit deren Verwirklichung es freilich noch gute Weile haben möge? Übrigens habe er in der Idee des ewigen Friedens einen Vorgänger an dem Manne, der die „Friedebringer" selig preise und die Männer des Schwerts aus seiner Nähe verwiesen habe, nicht aus selbstsüchtiger und feiger Friedensliebe für sich selbst, er habe ja den Frieden haben können, gleichwohl aber den Kampf und das Kreuz gewählt, aus Sehnsucht nach dem Gottesreich der Liebe und des Friedens auf Erden. Also ein wenig mehr Umsicht und Vorsicht in der Wahl der Ausdrücke scheine ihm doch auch in einer Lobrede auf den Krieg am Orte zu sein.

Die Lehre von Religion und Kirche.

Literatur. Das Hauptwerk ist die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793). Darum gruppieren sich ein paar kleine Abhandlungen: Über das Mißlingen aller philos. Versuche in der Theodicee (1791); das Ende aller Dinge (1794); endlich der erste Abschnitt des Streits der Falkultäten (1798). Bemerkenswert ist auch ein Schreiben von J. C. Lavater vom Jahre 1775 (Briefwechsel I, 167 ff.); es enthält schon alle wesentlichen Gesichtspunkte des Hauptwerkes. — Vgl. E. Arnoldt, Krit. Exkurse, S. 193 ff. (Kants Verhältnis zu Lessing), und: Beiträge zur

Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine Religionslehre und seinen Konflikt mit der Regierung (Altpreuß. Monatsschrift, XXXV, Heft 1 und 2). A. Schweitzer, die Religionsphilosophie Kants, 1899. E. Troeltsch, das Historische in Kants Religionsphilosophie (in den Kantstudien, Bd. IX, S. 21—154).

Kants Religionsphilosophie ist ein Versuch, die christlich-kirchliche Religionslehre einerseits philosophisch auszulegen, andererseits auf die Zusammenstimmung mit dem reinen Vernunftglauben einzuschränken, d. h. auszuscheiden, was dem geläuterten, philosophischen und moralischen Bewußtsein nicht mehr erträglich ist. Die „Religion innerhalb der Grenzen der bl. V." ist, wie Troeltsch in dem oben genannten ausgezeichneten Aufsatz nachweist, gedacht als ein Kompromiß, zwichen der rein rationalen und der positiv kirchlichen Religionslehre. Sie erkennt die Notwendigkeit der letzteren an, im geschichtlichen Leben ist eine Kirche mit einer positiven Glaubenslehre unentbehrlich, sie zeigt andererseits die Richtung an, in der sie sich entwickeln muß, um zuletzt in die reine Vernunftreligion aufzugehen. Die Darstellung ist in ihrer Form bestimmt durch das Problem, das Kant in dem „Streit der Fakultäten" beschäftigt: der philosophischen Fakultät ist die reine Vernunftlehre, den beiden oberen Fakultäten die wissenschaftliche Entwickelung der positiven Religion oder des bestehenden Rechts befohlen, während dem praktischen Geistlichen oder dem Richter die Anwendung des Geltenden in der Predigt oder der Rechtsprechung obliegt. Aus diesen Verhältnissen erwächst die stets wieder notwendige Aufgabe, zwischen dem jederzeit Geltenden und dem Rationalen zu vermitteln, in der Absicht, der zur Zeit möglichen Bewegung die Richtung auf das letzte Ziel zu geben: die vollkommene Verwirklichung der reinen Vernunft.

Im ganzen bewegt sich der Versuch in den Spuren des theologischen Rationalismus, wie er sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts mehr und mehr siegreich gegen die alte Orthodoxie durchgesetzt hatte. Die Theologie der

Aufklärung übte, den großen philosophischen Rationalisten folgend, an der Ueberlieferung materielle Kritik, indem sie durch Auslassung und Umdeutung die Schrift und das Dogma zur Übereinstimmung mit dem eigenen „vernünftigen“ Glauben zu bringen suchte. Sie tat damit, was unvermeidlich geschieht, wo immer ein geschriebener Buchstabe absolute Gültigkeit in Anspruch nimmt: der Geist kann dann die Freiheit, die sein Wesen ist, nur durch Auslegen und Unterlegen retten. Es ist die Form, worin der Fortschritt mit der Kontinuität des geschichtlichen Lebens zur Ausgleichung kommt. Die Zeit der Aufklärung machte von diesem Recht der Aus- und Umdeutung um so unbefangener Gebrauch, als ihre Hochachtung vor dem Historischen eine geringe war. Kant teilt mit seiner Zeit die Geringschätzung des Historischen und Faktischen gegenüber dem Doktrinalen und Rationalen.

Der eigentümliche Charakterzug der Kantischen Religionsphilosophie ist das entschiedene Hervortreten des Moralischen, es entspricht der Hinwendung der kritischen Philosophie vom Spekulativen zum Praktischen. Die praktische Vernunft, der moralische Maßstab, ist der Prüfstein der Wahrheit und des Wertes aller Religion. Die Religion beruft sich auf Offenbarung; so will die Bibel als Offenbarung Gottes gelten. Kant besteht unbedingt darauf: die Wahrheit jeder äußeren Offenbarung ist an dem Göttlichen in uns, an der Zusammenstimmung mit dem moralischen Gesetz zu prüfen und zu messen. Die Bibel muß nach der Moral, nicht die Moral nach der Bibel ausgelegt werden. Selbst den Sohn Gottes können wir als solchen nur dadurch erkennen, daß er einer Idee Gottes, die wir in uns haben, entspricht. Äußere Beglaubigungen, z. B. durch Wunder, durch Weissagungen, können hier schlechthin nicht in letzter Instanz als beweisend anerkannt werden; schon darum nicht, weil wir von ihnen nur durch fehlbare Überlieferung wissen, dann aber auch, weil die Kraft Wunder zu tun an sich keine moralische Autorität

gibt, können doch nach der Kirchenlehre auch die Dämonen Wunder tun.

Wie die Wahrheit der positiven Religion, so ist auch ihr Wert an dem Maßstab des Moralischen zu messen: Kirche und Kirchenlehre haben nur dadurch und nur insoweit Wert, als sie für die moralische Erziehung des Menschengeschlechts förderlich sind. Wirken sie dieser entgegen, so sind sie verderblich und verwerflich. Und hier liegt nun die große Gefahr alles Kirchenwesens: es neigt dazu, allerlei äußerlichen Dingen, Kulthandlungen, guten Werken, oder auch dem bloßen Glauben an kirchliche Dogmen oder historische Tatsachen auf Kosten des Moralischen eine Bedeutung beizulegen, die ihnen nicht zukommt. Jeder Kirchenlehre ist ein gewisser Zug zum Heidentum eingeboren, sofern dies eben darin besteht, „das Äußerliche der Religion für wesentlich auszugeben." Und dem kommt die Neigung des Menschen entgegen, sich durch einen solchen äußerlichen, statutarischen Gottesdienst von dem einzigen wahren Gottesdienst, dem guten Lebenswandel, zu befreien. Dem gegenüber sagt Kant: was keine Bedeutung für das sittliche Leben hat, ist überflüssig oder gefährlich. Das gilt für die religiösen Handlungen, das gilt auch für die Lehre; alle Dogmen, in die es nicht möglich ist, eine sittliche Bedeutung hineinzulegen, wie die Lehre von der Trinität, der Auferstehung des Fleisches und anderes der Art, liegen außerhalb des reinen Vernunftglaubens.

Auf die Ausführung im einzelnen kann ich nicht eingehen, doch deute ich den Inhalt der vier Abhandlungen an: sie schränken sich, mit Absehung von dem eigentlich Spekulativen, auf die praktisch wichtigen oder mit praktisch-moralischem Inhalt zu erfüllenden Stücke ein. Die erste behandelt das Lehrstück von der Sünde oder dem menschlichen Verderben. Das „radikale Böse" in der menschlichen Natur (theologisch: die Erbsünde) ist nicht die Sinnlichkeit, sondern eine Neigung zur Unlauterkeit

der Gesinnung: das Sittengesetz nicht zum alleinigen Bestimmungsgrund des Willens zu haben und darum sich stillschweigend gelegentliche Abweichungen von ihm vorzubehalten; welche Neigung denn nicht als Naturausstattung, sondern als freie, intelligible Tat anzusehen ist.

Die zweite Abhandlung hat das Lehrstück von der Rechtfertigung zum Gegenstand. Der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes erhält die philosophische Auslegung: der Sohn Gottes ist das Gott wohlgefällige, dem Willen Gottes ganz entsprechende Menschheitsideal; im praktischen Glauben an das Ideal, im tätigen Streben nach ihm erwirbt der Einzelne Gottes Wohlgefallen, ein Wohlgefallen, das doch den Charakter der Gnade behält, sofern das menschliche Streben niemals Vollkommenheit erreicht. — In der historischen Religion wird die Sohnschaft des Gottmenschen vorgestellt durch die jungfräuliche Geburt, anzudeuten die Exemtion des idealen Menschen von der Sinnlichkeit und ihrer Niedrigkeit.

Das dritte und vierte Stück behandeln die Kirche, und zwar die Kirche in der Idee, in der geschichtlichen Darstellung und in der Entartung. Die Kirche in der Idee ist eine ethische Gemeinschaft der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen, im Gegensatz zur politischen Gemeinschaft unter Rechtsgesetzen. Eine solche ethische Gemeinschaft würde ein Volk Gottes auf Erden vorstellen, dessen Glieder, in brüderlicher Eintracht lebend, den Willen Gottes ganz in ihren Willen aufgenommen hätten. In der geschichtlichen Darstellung erscheint diese ethische Gemeinschaft als sichtbare Kirche mit heiligen Büchern und Statuten, die Bekenntnis und Kult feststellen: eine notwendige Form, weil das Volk den reinen Vernunftglauben in seiner reinen Form zu fassen und festzuhalten noch unvermögend ist, daher ihm die heilsame Lehre in Gestalt einer göttlichen Offenbarung gegeben wird, die in kanonischen Büchern überliefert und von berufenen, mit öffentlichem Ansehen ausgestatteten Männern ausgelegt,

auch durch symbolische Handlungen sinnlich eingeprägt wird. Das Ziel bleibt dabei, „daß die reine Religion endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche“. „Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er ins Jünglingsalter eintritt“ (VI, 219).

In der Entartung endlich stellt sich die Kirche dar als eine Zwangsanstalt zur Aufrechterhaltung der statutarischen Ordnungen in Bekenntnis, Kult und Kirchenregiment. Charakteristisch für sie ist, daß hier das Statutarische dem Moralischen vorangeht: das Hauptstück des Gottesdienstes nicht ein rechtschaffener Lebenswandel, sondern die Erfüllung sogenannter kirchlicher Pflichten; das erste Gebot und die erste Bedingung der Gottwohlgefälligkeit und Seligkeit die Unterwürfigkeit unter das Kirchenregiment. Dafür wird den „Gläubigen“ Nachsicht Gottes mit mangelhafter Moralität und Erfüllung ihrer sinnlichen Begierden, im Diesseits und im Jenseits, verheißen; den „Ungläubigen“ aber werden diesseitige und jenseitige Strafen in Aussicht gestellt. So haben wir die vollständige Verkehrung; allerlei „frommes Spielwerk“ wird als himmlischer Hofdienst geboten, wodurch man sich in die Gunst des himmlischen Herrn einschmeicheln könne. Dagegen wird den Wahrhaftigen und Aufrichtigen, den Gewissenhaften und wahrhaft Frommen, die den Wettbewerb um die Gunst des Pfaffentums und um die himmlische Hofgunst weder ihrer selbst noch Gottes würdig finden, die Ungnade Gottes angekündigt und wenigstens einstweilen

die Ungnade der Kirche fühlbar gemacht. So tritt die Afterkirche geradezu in den Dienst des Bösen.

Die Geschichte der Kirche aber stellt sich dar als der beständige Kampf der wahren Kirche und Religion mit der Pfaffenkirche. Sie beginnt mit dem großen Kampfe des Stifters des Christentums gegen das in eine Pfaffenkirche mit Aberglauben und kleinlichstem Gesetzesfrohndienst entartete Judentum. Jesu eigentliche Tat ist die Begründung der unsichtbaren Kirche als ethischer Gemeinschaft aller wahren Gotteskinder auf Erden; ein rein moralischer Vernunftglaube anstatt bekenntnismäßiger Glaubenspflichten und abergläubischer Vorstellungen, ein reines, Gott und dem Nächsten geweihtes Leben als einziger Gottesdienst statt des seelenlosen und ängstlichen Zeremoniendienstes, das ist die Seele des ursprünglichen Christentums. Freilich blieb auch dem Christentum, als es sich als Kirche organisierte und zu einer Anstalt mit weltlichen Interessen und weltlicher Gewalt wurde, die Entartung in der Richtung einer Pfaffenkirche mit Frohndienst und Frohnglauben nicht erspart; doch blieben in ihr daneben stets die ersten Antriebe wirksam. Ein ernsthafter Anlauf, der Entartung Herr zu werden, war die Reformation. Indessen folgte auch hier dem großen Befreiungskampf des Gewissens bald die Wiederaufrichtung eines neuen statutarischen Glaubens mit Kirchenzwang und Frohndienst; der Glaube an dogmatische Formeln und historische Tatsachen trat an die Stelle der alten guten Werke und bedrückte nun die Gewissen wahrhaftiger Menschen schwerer als die alte Last äußerlicher Begehungen. Erst in unserer Zeit der Aufklärung scheint sich eine hoffnungsvolle Aussicht auf die definitive Befreiung der Vernunft vom äußeren Kirchenzwang, auf die Herstellung des reinen praktischen Vernunftglaubens und des rein moralischen Gottesdienstes zu eröffnen.

Die Religion innnerhalb der Grenzen d. bl. V. ist unter den größeren Werken Kants das letzte mit voller Geisteskraft

geschriebene. Es ist ein höchst energischer, mit ungemeiner Wucht der Gesinnung und des Denkens ausgeführter Angriff auf alles statutarische Kirchen- und Religionswesen, das auf Angst und Aberglauben ein Regiment über die Seelen errichtet, gegen alle äußerliche Frömmigkeit, die sich durch Hof- und Herrendienst in die göttliche Gunst einzuschmeicheln trachtet. Lessing hätte an ihr seine Freude gehabt. Scharf und schneidend wird vor allem jene lutherische Orthodoxie, die den richtigen Glauben zum einzigen Gott wohlgefälligen Werk macht, abgefertigt: die *fides mercenaria* ist schlimmer als jeder andere kirchliche Frohndienst. Ein aufrichtiger Mensch wird eher jede andere Leistung auf sich nehmen, „weil er bei allen übrigen Frohndiensten allenfalls nur etwas Überflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen Widerstreitendes tun würde“ (VI, 270). Kant kommt öfter auf diesen Punkt zurück, mit sichtbarer, wenn auch nicht ausdrücklicher Beziehung auf die neue, durch das Wöllnersche Religionsedikt in dem protestantischen Preußen geschaffene Lage. Überhaupt ist die ganze Schrift ein energischer Protest gegen das neue pfäffische Regiment. Mit Entschiedenheit fordert er für die Lehrer der Vernunftreligion und für die gelehrten Ausleger der Schrift (die Philosophen und die Theologen) Freiheit der Forschung und Lehre: sie dürfen „an dem Gebrauch ihrer Einsichten und Entdeckungen vom weltlichen Arm schlechterdings nicht gehindert werden, weil sonst Laien die Kleriker nötigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieser ihrer Belehrung her haben“ (211). Die Festlegung des Bekenntnisses für immer unter dem Vorwand, das Volk sei für die Freiheit noch nicht reif, erscheint ihm als eine unerträgliche Anmaßung, ein Eingriff in die „Regalien Gottes“, der der Vernunft die Richtung auf die immer vollkommenere Erkenntnis der Wahrheit gegeben hat. Schonungslos wird der jetzt von oben begünstigte Aberglaube in jeder Gestalt verurteilt. Gebet, Kirchengehen, Sakramente, wenn sie dazu dienen sollen, sich da-

durch in Gottes Augen wohlgefällig zu machen, eine Favoritstellung bei ihm zu gewinnen, um dafür dann von den Forderungen der Moral Dispensation zu erlangen, ist schimpflicher Fetischismus: tungusische Schamanen und europäische Prälaten, tibetanische Gebetsmühlen und frömmlerische Andachtsübungen werden neben einander gestellt mit dem spöttischen Zusatz: in der Manier sei ein großer Abstand, im Prinzip keiner (275).

Das Ende und Ziel aber jedes pfäffischen Regiments in der Kirche ist nach Kant die Herrschaft im Staat, welche zu erlangen man die Herrschaft über die Gemüter der Regierenden erstrebt, im besonderen auch durch die „Vorspiegelung des Nutzens, den der Staat vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disziplin selbst das Denken des Volkes gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Untertanen untergräbt und sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt“ (280).

Das Wöllnersche Regiment fand diese Betrachtungen, wie es in der Ordnung war, unerträglich; die oben (S. 54) mitgeteilte Kabinettsordre war die Antwort darauf. Man wird sagen dürfen, daß der Haß, der daraus spricht, nicht unverdient war. Wollte man die Aufklärung treffen, wollte man den statutarischen Religionsglauben mit allen Mitteln des weltlichen Regiments wieder aufrichten, so konnte man Kants Religionsphilosophie nicht dulden, ja hätte man auf die Dauer Kants ganze Philosophie nicht dulden können. Hätte die kirchenpolitische Reaktion in Preußen Zeit gehabt, sich zu befestigen, so wäre sie ohne Zweifel dahin gedrängt worden, die kritische Philosophie überhaupt zu unterdrücken. Der Tod Friedrich Wilhelms II. hat den preußischen Staat vor dem Schimpf bewahrt, dies zu erleben. Allerdings ist eine nachträgliche Proskription des Kantischen Geistes doch nicht ausgeblieben; sie erfolgte zur Zeit der heiligen Alliance. In einem Reskript über

den Religionsunterricht an den Gymnasien vom Jahre 1826 heißt es: vor allem muß der Lehrer nicht aus dem Auge verlieren, „daß es dem Staat darum zu tun ist, in den Mitgliedern seiner Schulen wahre Christen zu erziehen, daß also auch nicht auf eine bloß in der Luft schwebende, alles tieferen Grundes beraubte, sogenannte Moralität, sondern auf eine gottesfürchtige Gesinnung, welche auf der wohlbegründeten Erkenntnis der christlichen Heilswahrheiten beruht, hingearbeitet werden muß.“ Das geht direkt gegen Kant; es ist die Umkehrung seiner Forderung: religiösen Glauben auf die Moral zu gründen.*)

Übrigens liegt hier, außer der politischen Tendenz, auch ein anderes Empfinden zu Grunde. Dem Zeitalter der Romantik und des Historizismus ist die Kantische Religion zu dünn, zu abstrakt, zu rational, die neue Zeit hat den Glauben an die Vernunft verloren, sie verlangt stärkere Unterlagen des Lebens und Glaubens als Vernunftgrundsätze. Im besonderen sucht sie die Religion wieder auf Überlieferung, auf historische Tatsachen, auf übernatürliche Offenbarung zu gründen. Kant steht, so sehr er zur Erschütterung der alten intellektualistischen Vernunftreligion beigetragen hat, mit seinem persönlichen Empfinden doch noch ganz innerhalb der Aufklärung. Religion ist ihm nicht viel mehr als der allgemeine metaphysische Hintergrund für sein vernünftiges Denken und Handeln; er hat kein Bedürfnis nach eigentlich positiver Religion, noch weniger ein Bedürfnis, mit dem Übernatürlichen in unmittelbaren Verkehr zu treten; jeden derartigen Versuch (Gebet, Gnadenmittel) lehnt er für seine Person ab. Er sieht darin Schwärmerei und Vermessenheit, die, bei aller zur Schau getragenen Demut, leicht zur Affektation einer besonderen Vertraulichkeit mit dem Jenseitigen und zum Herabsehen auf minder Begünstigte führe. Kants Religion, die sich allein auf das allgemeine Verhältnis des Endlichen zum

*) S. meine Geschichte des gelehrten Unterrichts II, 323.

Unendlichen, auf die natürliche Offenbarung Gottes durch Vernunft und Gewissen gründet, ist eine kühle und nüchterne Form des religiösen Lebens, wie sie da meist eintritt, wo ein starkes und selbständiges intellektuelles Leben, verbunden mit strenger Gewissenhaftigkeit im Denken und Handeln, die Grundform des geistigen Lebens ist. Es ist auch die Religion Lessings und Spinozas. Bleibt diese abstrakte Form der Religiosität in der Stärke der unmittelbaren Wirkungen auf das Gemüt hinter konkreteren und robusteren Formen zurück, so ist sie auch nicht den mancherlei Entartungen ausgesetzt, wozu diese neigen: Theurgie und Zauberei, Aberglaube und Fanatismus, pfäffische Unduldsamkeit und Verachtung der gesunden Vernunft und der gemeinen Sittlichkeit.

Freilich taugt sie wenig zu politischen Zwecken. Kant würde das nicht als einen Mangel ansehen. Wie er über den Gebrauch der Religion und des Christentums im besonderen zu allerlei Absichten weltlichen Regiments denkt, das zeigt mit schneidender Schärfe eine Äußerung, womit der kleine Aufsatz: „Über das Ende aller Dinge“ schließt (VI, 371): „Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, daß es aufhörte, liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes mit gebieterischer Autorität bewaffnet würde); so müßte, weil in moralischen Dingen keine Neutralität stattfindet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkungsart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein, vermutlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes, obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdann aber, weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu werden zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.“ Arnoldt nimmt an, daß dieser Aufsatz gerade die Erbitterung der Berliner Machthaber gegen den freimütigen

Mahner und Warner aufs höchste gesteigert und zu jener Kabinettsordre vom 1. Oktober 1794 den letzten Anstoß gegeben habe. War nun auch, nach dem oben (S. 54) Mitgeteilten das Einschreiten gegen Kant schon vorher befohlene und beschlossene Sache, so mag immerhin diese Stelle die Ausführung erleichtert haben. Daß aber Kants Sehergabe ihn hier nicht getäuscht hat, zeigt dem, der sehen will, die Geschichte des 19. Jahrhunderts mit ungemeiner Deutlichkeit. Der Haß erst der Gebildeten, dann der Massen gegen das kirchlich-politische Christentum ist die Reaktion gegen die Versuche, es „mit gebieterischer Autorität zu bewaffnen" und zu Zwecken der weltlichen Gewalt zu gebrauchen. Daß das Christentum selbst sich hierbei immer wieder herzustellen vermag, ist wohl der erstaunlichste Beweis der inneren Lebensfähigkeit der Religion des Kreuzes und der Weltverachtung.

In Formeln gefaßt, ist die Religionslehre Kants durch folgende Punkte umschrieben:

1. Das Wesen der Religion ist nicht der Glaube an übernatürliche Wesen (Dämonen, Demiurgen), die auf Natur und Menschenschicksal gelegentlich einwirken, sondern an Gott, einen allwaltenden Willen zum Guten, der in Natur und Geschichte sich selber verwirklicht.

2. Der Beweis der Religion sind nicht historische Fakta (Wunder, Offenbarung), sondern das moralische Gesetz oder der auf das höchste Gut gerichtete Wille in uns selber.

3. Die Aufgabe der Religion ist nicht die Unterwerfung des Willens oder des Verstandes unter irgend welche Mächte des Diesseits oder Jenseits, sondern allein die Stärkung des Willens zum Guten in uns.

Ich denke, diese Formeln können auch heute noch der Religionsphilosophie zu Grunde gelegt werden.

Anhang.

Die Erziehungslehre.*)

Aus Kants Gedanken über Erziehung hebe ich bloß zwei Punkte hervor, die mit seinen ethischen und politischen Gedanken in engem Zusammenhang stehen.

Mit dem Begriff der Freiheit und der Autonomie der Vernunft hängt sein Glaube an die Wirksamkeit eines Moralunterrichts zusammen, der die bloße Vorstellung des Sittengesetzes in seiner Reinheit sich zur Aufgabe setzt. Er kommt hierauf wiederholt zurück, so in der Methodenlehre in der Kr. d. pr. V., in dem Bruchstück eines moralischen Katechismus in der Metaph. der Sitten, auch in der Rel. innerhalb der Grenzen der bl. V.: indem man Kinder anleitet über vorgelegte konkrete Fälle zu reflektieren und das moralische Gesetz daran zu legen, werden sie des Gesetzes selbst inne und können nicht umhin, es innerlich anzuerkennen und in den Willen aufzunehmen. Ganz und gar dagegen verwirft Kant das Verfahren, dem Kinde die moralischen Maximen anlockend zu machen durch die Eröffnung von Aussichten auf Vorteile und Belohnungen, die an die Befolgung geknüpft seien, in dieser Welt oder in der andern. Und ebenso will er, daß man das Laster nicht von seiten seiner Schädlichkeit, sondern seiner Schändlich-

---

*) Kants Pädagogik liegt allein in dem von Rink besorgten Abdruck einiger Aufzeichnungen vor, die er für die den Mitgliedern der philosophischen Fakultät von der Regierung auferlegten, wechselsweise öffentlich zu haltenden Vorlesungen gemacht hat. Es sind lose Blätter, zu verschiedenen Zeiten ohne systematische Form niedergeschrieben; in unserm Abdruck kommen die Gedanken vielfach in zwei- auch dreimaliger Wiederholung vor. Die Bemerkungen handeln von der leiblichen Pflege und Wartung und besonders von der Erziehung des Willens; der Unterricht wird nur berührt und die einzelnen Lehrfächer kommen überhaupt nicht vor. Eine gute Ausgabe von O. Willmann. Außerdem enthalten auch die moralphilosophischen Schriften Betrachtungen über die Form der moralischen Erziehung.

keit darstelle. Nicht minder verwirft er die Erregung schmelzender Gefühle der Rührung durch die Vorstellung sehr edler Charaktere und Handlungen, wie sie in Romanen vorkommen; der Charakter muß auf Grundsätze gegründet werden. — Sehr nachdrücklich betont er übrigens daneben die Notwendigkeit früher Zucht des Willens durch Disziplin: ihre Aufgabe ist, die natürliche Wildheit durch Gewöhnung an Gesetze und gesetzmäßiges Handeln zu bändigen. Diese negative Einwirkung ist die Vorbedingung der positiven Kultur des Willens, die also wesentlich der bloßen Darstellung des moralischen Gesetzes in seiner Reinheit sich bedient.

Der zweite Punkt ist die entschiedene Ablehnung der Staatserziehung. Er hängt mit der kosmopolitisch-humanistischen Denkweise Kants zusammen. Die Aufgabe der Erziehung geht auf den Menschen, nicht auf den Bürger, zuletzt auf die Menschheit: die vollkommene Entwickelung der Anlagen des Menschen ist das absolute Ziel. Darum muß „die Anlage zu einem Erziehungsplan kosmopolitisch gemacht werden“ (VIII, 463). Sie kann nicht vom Staat oder von den Fürsten ausgehen; diese haben nur die nächsten Zwecke des Staats oder der Dynastie vor Augen, sie würden die Erziehung höchstens auf „Geschicklichkeit“ richten, „bloß um die Untertanen desto besser als Werkzeug zu ihren Absichten gebrauchen zu können.“ Deshalb sollte die Einrichtung der Schulen bloß von dem Urteil der aufgeklärtesten Kenner abhängen. „Alle Kultur fängt vom Privatmann an und breitet von daher sich aus. Bloß durch die Bemühungen der Personen von extendierten Neigungen, die Anteil an dem Weltbesten nehmen und der Idee eines zukünftigen besseren Zustandes fähig sind, ist die allmähliche Annäherung der Natur zu ihrem Zweck möglich.“

Von hier aus ist das lebhafte Interesse verständlich, das Kant an dem Philanthropinum zu Dessau nahm. Mit seinen Zielen ist er im wesentlichen einverstanden, er

begrüßt es vor allem als einen Versuch einer „Experimentierschule“, wie sie künftigen „Normalschulen“ vorangehen müsse. Noch mehr würde Kant mit Pestalozzis Bestrebungen sympathisiert haben; sie sind ganz auf die Idee der Freiheit und Selbsttätigkeit gegründet. Die Menschen aus der trägen, dumpfen Passivität herausbringen, worin besonders die unteren Klassen bisher durch weltliches und kirchliches Regiment und die ihnen dienstbare Schule gehalten worden sind, das ist das Ziel, woran Pestalozzis Seele hängt, das Fichte für ihn begeisterte. Ganz dasselbe will Kant: Freiheit, Selbständigkeit, Selbstverantwortlichkeit sind die Bedingungen der menschlichen Würde und darum die notwendigen Ziele der Erziehung.

Ob Kant mit dem Gang, den im 19. Jahrhundert das Erziehungswesen genommen hat, einverstanden gewesen wäre? Gewiß hätte er bereitwillig die Verbesserungen im äußeren Bestand des Schulwesens, die reichlichen Aufwendungen für alle Unterrichtsanstalten, von der Volksschule bis zur Universität, anerkannt, und auch im Unterrichtsverfahren würde er große und zweckmäßige Veränderungen gefunden haben, die Beschäftigung des Verstandes und Urteils statt des bloß mechanischen Auswendiglernens und anderes. Andererseits hätte er wohl auch manches Bedenken gehabt; so würde er es schwerlich gebilligt haben, daß das Schulwesen beinahe ganz in die Hände der Staatsregierung übergegangen ist, daß Unterricht und Erziehung in allen Schulen des Landes von Staatsbeamten durch Verordnungen (Lehr- und Prüfungsordnungen) bis ins Kleinste geregelt und durch beständige Kontrolle überwacht werden. Er hätte sicher ein reichentwickeltes Privatschulwesen neben dem öffentlichen als wünschenswert angesehen. Und vermutlich würde er auch seine Besorgnis, daß der Staat allzu sehr auf bloße „Geschicktheit“ für seine besonderen Zwecke, nicht aber auf die absoluten Zwecke der Menschheit sein Absehen richten werde, nicht als eine ungegründete fallen lassen. Im

besonderen hätte er einen „Patriotismus“, wie er jetzt vieler Orten gepflegt wird, dem letzten Zwecke der Menschheit wohl geradeswegs entgegen gefunden: die Verherrlichung der Nationalität und des Staats scheine beinahe zu einer zweiten Religion, und hie und da in Europa, z. B. in den französischen Staatsschulen, zur ersten und einzigen geworden zu sein, nachdem man die alte Religion überhaupt aus der Schule fortgeschafft habe. Und ob er sein Urteil über den Unterricht in der Religion nach einem Besuch in unsern Schulen zurückziehen würde? In einer Anmerkung zum 4. Stück der Religion innerhalb der Grenzen d. bl. V. (VI, 289), wo er den Mangel an Aufrichtigkeit beklagt, fordert er von der Erziehung, daß sie sich die Kultur dieser Eigenschaft von früh auf besonders angelegen sein lasse, und fährt dann fort: „Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornehmlich im Punkte der Religion oder besser der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses in Beantwortung der sie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des Bekenntnisses zu achten, schon für hinreichend genommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er beteuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht wundern.

Die Lehre vom Schönen und der Kunst.

Die Ästhetik Kants bildet den ersten Teil der Kr. d. U.; durch eine etwas künstliche systematologische Kombination ist sie in diesem Werk mit der kritischen Behandlung der Naturteleologie zusammengefaßt. Wir haben die letztere in dem natürlichen Zusammenhang mit den metaphysischen Fragen behandelt (S. 287 ff.). Es bleibt also nur noch über die erste Hälfte des Werks zu berichten*). Die Lehre vom Schönen und vom Genie, der

*) Ausgabe von B. Erdmann (3. A.) mit einer Einleitung, die über Entstehung des Werks und Geschichte des Textes, mit Ein-

schöpferischen Kraft, wodurch es hervorgebracht wird, ist aus der Logik und der Anthropologie, wo Kant sie in den Vorlesungen zu behandeln gewohnt war, herausgehoben und zum Gegenstand einer dritten „Kritik“ gemacht worden, weil Kant, wie er sagt, auch an den Geschmacksurteilen eine gewisse Allgemeinheit und Notwendigkeit entdeckte, die auf transscendentale Prinzipien hinzuweisen und darum auch eine Kritik zu fordern schien. Die Einfügung in das Schema ergab sich dann durch die Reihenbildung: Verstand, Urteilskraft, Vernunft, die schon in der Kritik der reinen Vernunft vorkommt; sie wird mit der Reihenbildung der neuen Psychologie: Erkenntnisvermögen, Gefühlsvermögen, Begehrungsvermögen kombiniert. Die so gewonnene dritte Kritik zieht nun genau die Form der Vorgängerinnen an, und damit bricht die ganze Schematik der Kr. d. r. V. über die Untersuchung des Schönen und der Kunst herein, mit Analytik und Dialektik, mit Kategorientafel und Deduktion, sogar die Methodenlehre taucht zum Schluß auf, freilich nur als leere Überschrift, wie es denn übrigens auch die andern sind. Man sehe den bunten Inhalt, der sich unter dem Titel der Deduktion vereinigt findet: zuerst eine Seiten lang hin und her ge-

---

gehen auf Kants Verhältnis zu den gedruckten Texten seiner Werke überhaupt, berichtet. Vgl. K. Th. Michaelis, Zur Entstehung von Kants Kr. d. Urt., Prog. d. 7. höh. Bürgerschule. Berlin 1892. Goldfriedrich, Kants Ästhetik (1893). Victor Basch, *Essai critique sur l'éstétique de Kant* (1896), eine gründliche und einsichtige Arbeit. Q. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kr. d. Urt. (1901), eine wenn auch etwas formlose, so doch inhaltreiche und auch in methodologischer Hinsicht fruchtbare Untersuchung. Sie bietet vor allem eine Fülle von Material zur Entwickelungsgeschichte der ästhetischen Ideen Kants, besonders sind hierfür die Nachschriften aus Vorlesungen systematisch verwertet. Der Zusammenhang Kants mit der allgemeinen Entwickelung der Ideen, besonders in England und Deutschland, in dem so lebhaft bewegten Zeitalter, das mit den 60er Jahren anhebt, tritt darin sehr sichtbar hervor, auch auf seine Bekanntschaft mit der Literatur und Dichtung der Zeit fällt manches Licht.

zerrte Deduktion, die nichts deduziert, sodann die Lehre vom Natur- und Kunstschönen, endlich die Lehre von der Kunst, den Bedingungen ihrer Schöpfung und ihrer Einteilung. Oder man achte auf die Verwendung des Kategorienschemas zur Gliederung der Exposition der Merkmale des Schönen und Erhabenen. Verquerer ist niemals ein vorher fertiges, für einen völlig andern Zweck gemachtes Schema einem bedeutenden Inhalt angezogen worden. Daß die Gedanken dadurch schwere Einbuße an Klarheit, Ordnung und Sachlichkeit erleiden mußten, liegt auf der Hand.

Ich deute die Hauptbegriffe mit einem Wort an.

Zuerst der Begriff des Schönen. Das Prädikat schön wird einem Objekt beigelegt, sofern es Gegenstand eines uninteressierten, d. h. weder aus dem niederen noch aus dem oberen Begehrungsvermögen, sondern aus der reinen Kontemplation stammenden Wohlgefallens ist. Das ästhetische Wohlgefallen beruht darauf, daß das Objekt das Erkenntnisvermögen in freie Bewegung setzt, nicht das logische Denken, auch nicht die Reflexion über die Angemessenheit einer Anschauung zu einem Begriff, sondern die sinnliche Anschauung und die Einbildungskraft. Diese rein formale Zweckmäßigkeit des Objekts für das Erkenntnisvermögen wird mit einer Art dankbarer Freude anerkannt und dem Ding mit dem Prädikat schön, im Unterschied von den Prädikaten angenehm, nützlich, vollkommen, gut, beigelegt. Die vollständige Absonderung der reinen Schönheit von diesen Empfindungen ist das eigentliche Geschäft der kritischen Ästhetik.

Eine andere Art des ästhetisch Wohlgefälligen ist das Erhabene. Es gefällt, weil es, ob es gleich dem Interesse der Sinnlichkeit widerstrebt und insofern Unlust erregt, doch zugleich in dem Menschen das Bewußtsein weckt, daß er durch seine Vernunft über Sinnenwelt und Endlichkeit erhaben sei. Die Erhabenheit ist demnach, so wenig als das Schöne, eine Bestimmung des Objekts, sie ist nur in der Stimmung des Subjekts, die es erweckt. Kant

unterscheidet zwei Formen, das mathematisch und das dynamisch Erhabene: jenes das Große in Raum und Zeit, das, indem es die Einbildungskraft, die es nicht zu bemeistern vermag, niederschlägt, zugleich die Vernunftidee des Unendlichen als Totalität erweckt; dieses das sinnlich Gewaltige, Übermächtige, Furchtbare, das uns als sinnliche Wesen in der Vorstellung niederdrückt, aber zugleich als moralische Wesen erhebt, indem es die Idee unserer Unabhängigkeit von aller Naturmacht ins Bewußtsein bringt.

Damit ist die neue kritische Ästhetik von der alten dogmatischen losgelöst: setzte diese die Schönheit in eine, obzwar verworren oder sinnlich vorgestellte objektive Beschaffenheit des Wesens, so verlegt Kant sie, seinem idealistischen Standpunkt auch hierin treu, rein in das Subjekt und seine Funktion.

Bemerkenswert ist, daß der Zusammenhang des Ästhetischen mit dem Moralischen von Kant auch in der kritischen Theorie festgehalten wird. Für das Erhabene ist er unmittelbar gegeben. Die Vorstellung des Sittengesetzes und eines Willens, der allen sinnlichen Lockungen und Bedrohungen gegenüber standhaft dem Gesetz in sich treu bleibt, ist selbst erhaben; und so kann die Dichtung, die das Erhabene von dieser Art in anschaulichen Gestalten darstellt, wie die Tragödie, dem Gemüt unmittelbar eine Richtung auf das Moralische geben. Aber auch das Erhabene in der Natur wirkt in diesem Sinne, indem es über das Endliche auf das Unendliche und das Vermögen der Ideen hinausweist. Ebenso hat aber auch die Lust am Schönen „eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenuß“ wie zur Voraussetzung, so auch zur Wirkung; „ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur ist jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele“ (Kr. d. Urt. § 29, Anmerkung, § 32). „Das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten“, und so ist die Empfänglichkeit für das Schöne ein Hinweis auf das Interesse am Guten (§ 59).

Oder: „*artes ingenuae* und *liberales* sind, die uns von den Begierden des Genusses zu den Begierden der Anschauung bringen, die den Menschen von der Knechtschaft der Sinne frei machen“ (Metaphysik von Pölitz, S. 188).

Die Beziehung der Ästhetik zur Naturphilosophie wird vermittelt durch die Anschauung von der Natur der künstlerischen Begabung und der künstlerischen Produktion. Das Genie ist eine Art Naturkraft und seine produktive Tätigkeit hat die Form naturgesetzmäßiger Hervorbringung, nicht die Form des nach Absichten Machens; es schafft wie die organische Natur, zweckmäßig und doch absichtslos, nicht durch den Begriff. Der Handwerker bringt mit Bewußtsein nach Regeln dem Begriff entsprechende Produkte hervor. Dagegen ist künstlerische Genialität „die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“. „Wie das Genie sein Produkt hervorbringt, kann es selbst nicht beschreiben oder wissenschaftlich anzeigen; daher es auch nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und anderen in solchen Vorschriften mitzuteilen, die sie in den Stand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen“ (§ 46). Man sieht, Kant stellt sich auf den Boden des neuen, durch die Engländer und Schweizer, durch Klopstock, Winckelmann, Lessing in Deutschland heraufgeführten Zeitalters; die rationalistische Auffassung der Wolffischen Schule, die altklassizistische Imitationsästhetik, die in der Poesie in Gottsched ihren Vertreter hatte, liegt hinter ihm: Kunstwerke sind Schöpfungen des Genies, nicht Artefakte der Technik, die nach Regeln gegebene Stoffe zu einem mechanischen Ganzen zusammenfügt.

Eben hierauf beruht nun auch die Zusammenfassung der beiden Teile der Kr. d. Urt., der kritischen Ästhetik und der kritischen Naturteleologie, zu einem Ganzen. Ist das Genie Naturkraft, wirkt diese Naturkraft im Menschen, dem Mikrokosmos, nach ästhetischen Ideen, so ist damit

eine Hindeutung darauf gegeben, daß auch die Natur im Makrokosmos auf ähnliche Art wirken möge. Und ebenso weist auch das mit dem Kunstschönen so nahe verwandte Naturschöne darauf hin, daß eine nach Ideen zweckmäßig, jedoch absichtslos wirkende Kraft sich in der Natur manifestiert. Nehmen wir nun hinzu, daß Schönheit zugleich Symbol der Sittlichkeit ist (§ 59), so schließt sich der Ring: Naturschönheit und Kunstschönheit, das Erzeugnis einer Naturkraft, des Genies, sind beide Hindeutungen auf das Wesen des Urgrundes aller Wirklichkeit, der sich andererseits auch in der sittlichen Natur des Menschen offenbart. Kant hätte diese Betrachtungen als Ästhetikotheologie der Ethikotheologie anschließen können.

Es bleibt zu bedauern, daß diese fruchtbaren Gedanken von dem Dorngestrüpp des geschnörkelten Schematismus gehindert werden, sich frei zu entfalten. Wären sie durchgedrungen, dann hätte freilich der Begriff der „reinen“ Schönheit und mit ihm die rein formalistische Ästhetik, mit der Kant am Eingang einsetzt, sich so nicht erhalten können; es wäre kein Schade gewesen, außer für das Fachwerk der reinen *a priori* Philosophie. Dagegen wäre die innere Natur des Kantischen Systems, seine Verwandtschaft mit dem objektiven Idealismus, reiner zu Tage gekommen. Es ist bekannt, wie es gerade die Kr. d. Urt. war, die der nachfolgenden spekulativen Philosophie Anknüpfungspunkte bot. Sie war auch für Goethe und Schiller das Werk, worin Kant ihrer Denkweise am nächsten kam. Es ist ganz Goethes Weltbetrachtung: Natur und Kunst im tiefsten Wesen eins, Natur nach ästhetischen Gesetzen schaffend, die Phantasie des Künstlers nach Naturgesetzen bildend.

Im übrigen ist freilich auch in diesem Werk sichtbar, daß Kant nicht zu den unbedingten Bewunderern des Genies und der Genialität gehörte. Seine ganze Denkweise, in ihrer persönlichen und historischen Bedingtheit, läßt einen

gewissen Gegensatz gegen genialisches Wesen erkennen, vor allem wenn es in das Gebiet des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens einbricht und dem Verstande sein Recht streitig zu machen droht. Manch bitteres Wort hierüber findet sich bei ihm; was ihn von Hamann und Herder trennte, das war eigentlich das Genialische und Sprunghafte in ihrem Denken; Kants ganzes Wesen wurde davon revoltiert und abgestoßen.

Schlußbetrachtung.

Die Wirkungen der Kantischen Philosophie und ihr Verhältnis zur Gegenwart.

Die nächsten Wirkungen der Kritik glichen denen eines Erdbebens; alles, was bisher feststand, wankte oder fiel in Trümmer. Ratlos standen im ersten Augenblick die Bewohner der alten Systeme und sahen dem Einsturz zu, den der unerbittliche Minierer herbeiführte. Dann folgte eine Zeit fieberhafter Tätigkeit. Einige suchten sich in den Trümmern wieder einzurichten, die Risse der Mauern zu verstreichen und ein Notdach darüber zu spannen, so die Eberhard und Feder; andere, wie Jacobi oder Änesidemus-Schulze, machten sich an die Untersuchung der Fundamente des provisorischen Neubaus, den Kant selbst errichtet hatte. Dann kamen jüngere Männer, Reinhold, Fichte, und begannen neue Lehrgebäude im Kantischen Stil aufzuführen. Und bald regte sich der Bautrieb stärker als je zuvor; ein Zauberschloß der Spekulation nach dem andern stieg auf dem Ruinenfeld der alten Metaphysik empor. Immer kühner, reicher, phantastischer wurden die Systeme. Kants eigener, innerlich und äußerlich unvollendeter Neubau nahm sich daneben nüchtern und dürftig aus. Als der Begründer der kritischen Philosophie die Augen schloß, galt sie den meisten schon als überwundener Standpunkt. Ein paar Jahrzehnte später war Hegel Alleinherrscher, die Kritik nur noch merkwürdig als Ausgangspunkt dieser ganzen Umwälzung.

Ich kann auf das Einzelne dieser Vorgänge, die erstaunlich starke und plötzliche Wirkung der Kritik und

ihre ebenso erstaunlich rasche Überwindung durch die spekulative Philosophie hier nicht eingehen. Wie stark der Stoß dieser philosophischen Revolution das Bestehende traf, das tritt einem vielleicht nirgends so deutlich entgegen, als in der schon erwähnten Selbstbiographie des Göttingers Feder (S. 246): eben noch ein angesehener Schriftsteller und beliebter Lehrer, sah er sich über Nacht als einer, der Kant widersprochen, und, was dessen enthusiastischen Jüngern damit gleich bedeutend war, ihn nicht verstanden hatte, von der Jugend verlassen, von den Kollegen über die Achsel angesehen, so daß er, noch im rüstigen Alter, die Professur freiwillig niederlegte und Göttingen verließ. Auch die bisher führenden Universitäten, Göttingen und Halle, die neuen welt- und staatsmännischen Hochschulen des 18. Jahrhunderts, die Führerinnen der Aufklärung, fühlten den Stoß. Jena, die volkstümlich-demokratische Universität der Thüringer Ländchen, trat in die erste Reihe. Hier sammelten sich die Anhänger der neuen Lehre: Reinhold, ihr erster Apostel, Schiller, ihr dichterischer Interpret; hier fand Fichte für seinen leidenschaftlichen Radikalismus geeigneten Boden, bis seiner bedeutenden Wirksamkeit durch den Ansturm der Anhänger des Alten im Atheismusstreit ein Ende gemacht wurde (1799). Auch Schelling und Hegel, die schwäbischen Brauseköpfe, fanden sich in Jena ein und erlebten hier ihre schöpferischen Jahre. Wie damals in der politischen Welt jedes Jahr dem alten Europa eine neue Gestalt brachte, so in der philosophischen Welt eine neue Gedankenverfassung; die Welt auf den Kopf zu stellen schien in jener Zeit nichts als einen entschiedenen Willen zu erfordern.

Wie die politischen Gebilde, die aus der französischen Revolution hervorgingen, eine Familienähnlichkeit zeigen, so auch die philosophischen Systeme, die aus der kritischen Revolution entsprangen. Ich hebe die charakteristischen Züge hervor. 1) Gemeinsam ist ihnen allen die Voraussetzung, der transscendentale Idealismus Kants: die

Körperwelt ist Erscheinung; sie ist einerseits bedingt durch das Subjekt, das durch seine synthetischen Formen des Anschauens und Denkens sie konstruiert; andererseits ist sie Hinweisung auf eine absolute Wirklichkeit, die intelligible Welt. 2) Gemeinsam ist allen die Richtung ihrer Bestrebungen: diese intelligible Welt mit dem Denken zu erreichen. Ist sie intelligibel, wie Kant sagt, so muß sie dem Denken durchdringbar sein; man muß nur den Mut haben, von dem erkenntnistheoretischen zum metaphysischen Idealismus, der ja doch auch Kants Anschauung ist, durchzudringen. 3) Gemeinsam ist ihnen die Methode, die *a priori* Konstruktion der Wirklichkeit vom Denken aus. Ist die Welt objektiver Gedankengehalt, so muß man durch immanente Entwickelung der Denkbestimmungen das ganze Grundschema der Wirklichkeit entwerfen können. 4) Gemeinsam ist endlich allen der Anspruch: in dieser Philosophie hat das Erkennen sein letztes Ziel erreicht, die absolute Wirklichkeit und zugleich den Sinn der Dinge. Eine Naturphilosophie, die den Gedanken in der Natur, eine Gechichtsphilosophie, die den Logos in der Geschichte darlegt, das ist die vollendete, die absolute Erkenntnis. Die positiven Wissenschaften leisten dies nicht; die Naturwissenschaften geben Formeln, nach denen wir die Erscheinungen berechnen, die Geschichtsforschung gibt Einzeltatsachen und hie und da etwas von kausalen Zusammenhängen. Eben darum sind sie noch nicht wirkliches Wissen. Erst die spekulative Philosophie ist Wissen im eigentlichen Sinn, das Verstehen der Vernunft, die in den Dingen ist.

Im System Hegels erreichte die spekulative Philosophie ihre Vollendung: eine Philosophie, die nicht weniger sein will, als eine Nachschöpfung der Welt in Gedanken. Ja eigentlich erreicht in ihr die Schöpfung selbst erst ihre Vollendung; bisher war die Welt nur eine bloße blinde, wenngleich an sich vernünftige Tatsache; in der spekulativen Philosophie geht ihr endlich das Licht über sich selbst

auf; sie erkennt sich als das, was sie ist, als ein einheitliches, seiendes Gedankensystem. In dieser Selbsterfassung der Idee im Begriff hat die ganze Wirklichkeitsevolution ihr Ziel erreicht: Gott oder die intelligible Welt denkt in der vollkommenen Philosophie sich selbst.

Hiermit ist der Kreislauf des Denkens beschlossen. Die Philosophie, die von Kant ausging, ist, immer in der von ihm selbst bezeichneten Richtung aprioristischer Spekulation weiter gehend, schließlich bei der Verneinung des Ausgangspunkts angelangt: die Kluft zwischen Denken und Sein, Subjekt und Objekt, ist völlig überwunden, Denken und Wirklichkeit, Logik und Metaphsik fallen zusammen. An die Stelle der kritischen Philosophie mit ihrer Mahnung zur Selbstbescheidung, mit ihrer Anerkennung der Selbständigkeit wie der Wissenschaft, so andererseits des Glaubens, ist die logische Autokratie getreten, womit Hegel die Unterwerfung der Wissenschaft und der Religion unter die dialektische Formel fordert. Niemals hatte die Philosophie eine so selbstherrliche Sprache geführt, niemals schien ihr königliches Ansehen so vollkommen anerkannt und gesichert als um das Jahr 1830.

Aber mit einer Art seltsamer Ironie sollte sich die Hegelsche Dialektik mit ihrer Lehre vom Umschlagen ins Gegenteil auch an seiner eigenen Philosophie bewähren. Auf das Zeitalter der absoluten Philosophie im ersten Drittel des Jahrhunderts folgte im zweiten Drittel ein Zeitalter der absoluten Unphilosophie. Dem Überschwang des Glaubens an das Denken folgte ein Überschwang des Mißtrauens und der Abneigung. Die beiden geistigen Mächte, die sich durch die absolute Philosophie gedrückt fühlten, die Wissenschaft und die Religion, erhoben sich gegen sie und brachten ihre Herrschaft zu Falle.

Die Religion mochte die mitleidige Schonung nicht ertragen, womit der absolute Rationalismus ihr einräumte, zwar die Wahrheit, aber freilich nicht in der vollkommenen Form des Begriffs, sondern nur in der niederen Form

der Vorstellung zu besitzen. Der Glaube, dem gerade das Konkrete das Wesentliche ist, das religiöse Gefühl, das an dem vertrauten Symbol hängt, sie empörten sich gegen den Hochmut der logischen Formel, die behauptete, die Sache selbst zu sein. In Friedrich Wilhelm IV. war diese Empfindung lebendig; mit seiner Thronbesteigung schlug das Verhalten der öffentlichen Gewalten gegen die Hegelsche Philosophie ins Gegenteil um, sie wird als leere, hohle, logische Abstraktion stigmatisiert, die das Räsonnieren begünstige, die Achtung vor dem Positiven untergrabe und die Jugend durch sophistische Künste verderbe.

Ebenso empörte sich die Wissenschaft gegen das Joch einer Philosophie, die durch *a priori* Deduktion alle wesentliche Wahrheit ableiten und völlig aus eigenen Mitteln ausmachen zu können vorgab. Eine neue Jugend rächte jetzt an der spekulativen Philosophie den Hohn, womit diese einst der Erfahrung begegnet war. Ein wahrer Heißhunger nach Tatsachen, nach bloßen blinden Tatsachen, stellte sich ein, die Reaktion gegen das Übermaß des logischen Räsonnierens, dem man sich so lange überlassen. Auf das Zeitalter der Dialektik folgte das Zeitalter der Exaktheit; es ist durch die Scheu vor letzten philosophischen Gedanken, ja vor allgemeinen Gedanken überhaupt, gekennzeichnet, sie wurde gleichermaßen in den Naturwissenschaften und in den geschichtlichen Wissenschaften herrschend: keine Naturphilosophie und keine Philosophie der Geschichte, sondern exakte Erforschung des Einzelnen!

Innerhalb der philosophischen Literatur ist diese Zeit durch die Hinwendung zur philologischen Erforschung der Vergangenheit der Philosophie bezeichnet; ebenso zog sich der Universitätsunterricht auf die Geschichte der Philosophie zurück. Dem großen Publikum aber wurde die Philosophie ersetzt durch popularisierte Naturwissenschaft in materialistischer Zurichtung; der scharfe Widerstand gegen neumodische Orthodoxie, alten Aberglauben und politische

Reaktion, und der laute Widerspruch gegen spekulative Philosophie oder alle Philosophie überhaupt verschafften dieser Literatur zeitweilig ein weitverbreitetes Ansehen. Man gewöhnte sich daran, die Philosophie als eine heimliche Affiliierte der reaktionären Theologie, als Feindin der freien Wissenschaft anzusehen. —

Im letzten Drittel des Jahrhunderts hat die Philosophie eine allmähliche Wiederherstellung erlebt. Ihr Verhältnis zur Wissenschaft ist besser geworden; man überzeugt sich wieder, daß es doch jenseits der Einzelforschung Fragen gibt, die gelöst werden können und müssen. Aus der Arbeit an der Wissenschaft selbst hervorgehend, drängen sich den Naturforschern wie den Historikern erkenntnistheoretische, metaphysische, psychologische, ethische Probleme auf; und überall sehen wir jetzt die Forscher selbst mit ihrer Lösung beschäftigt. Die neue Biologie führt die Naturforscher auf die letzten Fragen des Lebens und Seins hin, und ebenso drängt ihre Rückwirkung auf die geschichtlichen Wissenschaften den Historikern und Anthropologen methodologische und geschichtsphilosophische Fragen auf. Auch die Staats- und Rechtswissenschaft wird davon berührt; und zugleich treiben die drängenden praktischen Fragen, die man mit dem Namen der sozialen Frage zusammenfaßt, zu rechts- und moralphilosophischen Untersuchungen. Auch die Theologie zeigt unverkennbar die Neigung, aus ihrer Isolierung in der reinen Positivität herauszutreten und ihren Untergrund durch philosophisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen zu befestigen.

Mit dieser Bewegung fällt nun das erneute Aufsteigen der Kantischen Philosophie zusammen. Seit den sechziger Jahren tritt in der philosophischen Literatur überall das Bestreben hervor, auf Kant zurückzugehen. Eine neue Kantliteratur, etwas wie eine Kantphilologie ist entstanden. F. A. Lange's Geschichte des Materialismus, die im Jahre 1866 zum ersten Mal erschien, bezeichnet den Wendepunkt; sie ist ganz und gar an der Kantischen Philosophie

orientiert und hat nicht wenig dazu beigetragen, das philosophische Studium auf Kant zurückzuführen. In demselben Sinne wirkte die Schopenhauersche Philosophie, die seit 1860, dem Todesjahr des Philosophen, in raschem Vordringen ist; auch sie weist überall auf Kant als den notwendigen Ausgangspunkt aller echten Philosophie zurück.

Auch die wissenschaftliche Forschung sucht Anknüpfung an die Kantische Philosophie. Die Mathematik und Physik finden brauchbare Gedanken über ihre eigenen Voraussetzungen bei ihm vorgebildet; der Psychologie kommt seine phänomenologische Fassung des Körper- und des Seelenbegriffs, ohne ein Seelensubstanziale, entgegen. Von der andern Seite her findet die theologische Dogmatik und Religionsphilosophie bei Kant die unentbehrliche erkenntnistheoretische Substruktion ihrer Begriffe. Und alle finden bei ihm aufrichtige Achtung vor aller redlichen Arbeit und aller ehrlichen Überzeugung. Nicht als gebieterische Herrin, sondern als bescheidene Vermittlerin und ehrliche Schiedsrichterin bietet sie ihnen ihre guten Dienste an.

So ist heute die Neigung weit verbreitet, in der Kantischen Philosophie die bleibende Grundlage der Philosophie zu sehen. Auch ich bin der Überzeugung, daß sie hierzu tauglich ist. Im System scheint mir des Zufälligen und Verfehlten nicht wenig zu sein. Aber die großen Grundgedanken haben dauernden Wert. Ich fasse sie zum Schluß nochmals zusammen.*)

1) Die Philosophie Kants hat das Wesen des Wissens und des Glaubens richtig gefaßt. Sie steht darum mit den beiden Großmächten des geistigen Lebens, mit der Wissenschaft und der Religion, selber in Frieden und ist geschickt, zwischen ihnen Frieden zu stiften. Sie hat damit das zentrale Problem der modernen Philosophie auf-

*) In meiner Abhandlung: Was uns Kant sein kann? (in Avenarius' Zeitschrift f. wiss. Philos., 1881) findet der Leser einige dieser Gesichtspunkte weiter ausgeführt.

gelöst, das ihr durch die große Entzweiung zwischen der Religion und der Wissenschaft, besonders der neuen mechanistischen Naturwissenschaft, im 17. Jahrhundert aufgegeben war.

Kant lebt mit der Wissenschaft, mit der er selbst in vertrautem Verkehr steht, in Frieden. Er ermuntert die Forschung, an der Hand der Erfahrung die Erscheinungswelt Gesetzen zu unterwerfen, so weit als immer möglich. Er ist bereit, jedes sichere Ergebnis anzuerkennen. Der Verstand mag alle Naturerscheinungen, auch die Lebensvorgänge, an der Hand des mechanischen Naturzusammenhangs zu erklären suchen; Kant ist der Ansicht, daß die Sache nicht ohne Rest aufgeht und niemals aufgehen wird; aber er ist bereit jeden Erfolg als erwünschten Fortschritt anzuerkennen; er macht nicht, wie es etwa Schopenhauer tut, Vorbehalte zu Gunsten einer Lebenskraft, welche seine Metaphysik nötig habe. Sicherlich hätte er Darwin mit Freuden begrüßt. Ebenso hat der Verstand volle Freiheit, alle Tatsachen der geistigen und geschichtlichen Welt kritisch zu untersuchen und unter der Voraussetzung des strengen Determinismus ursachlich zu erklären. Der Forschung durch einen statutarischen Kirchenglauben an historische Tatsachen Grenzen ziehen, erscheint ihm ebenso anmaßend als töricht. Die Wahrheit ist das alleinige Ziel, und die wissenschaftliche Forschung ist das einzige Mittel, in Fragen geschichtlicher Tatsachen zur Wahrheit zu gelangen. Der Glaube tritt erst in der Wertung und der davon abhängigen Deutung des Sinnes der Dinge entscheidend hervor.

Auf der andern Seite steht Kant mit dem religiösen Glauben in Frieden, sofern dieser nichts sein will, als das, was er allein sein kann: eine moralische Gewißheit, daß das höchste Gut in der Wirklichkeit möglich ist, oder, in religiöser Ausdrucksweise, nichts als der praktische Glaube an Gott und Gottes Reich. Für einen solchen Glauben läßt die Wissenschaft Raum und die Philosophie wird durch

ihre eigenen Voraussetzungen auf ihn hingeführt. Unsere wissenschaftliche Erkenntnis ist begrenzt, in doppelter Hinsicht: in empirischer und in transscendentaler. In empirischer Betrachtung ist die uns bekannte Welt eine Insel im Ozean des Unbekannten; wir kennen die Erde ein wenig; von dem, was jenseits der Erde liegt, sehen wir nur schematische Umrisse; und auch auf der Erde liegt dicht unter der Oberfläche das Unbekannte, so das Warum der Naturkräfte, der Ursprung der Organisation, des Lebens. Ja, man kann sagen, die wissenschaftliche Forschung hat so wenig das Rätsel der Welt gelöst, daß sie es vielmehr immer erstaunlicher macht; je tiefer Kosmologie, Biologie, Physik dringen, desto größer die Tiefe, die sie unter sich erblicken; überall stehen wir vor dem Unendlichen. Aber auch dann, wenn die Wissenschaft alle Dinge am Himmel und auf Erden umfaßte und erklärte, hätten wir dann eine absolute Erkenntnis der Wirklichkeit? Nein, antwortet Kant, dann stünden wir an der transscendentalen und schlechthin unüberschreitbaren Schranke unseres wissenschaftlichen Erkennens: die Welt, wie wir sie erkennen, ist nur eine zufällige Ansicht der Wirklichkeit selbst, eine Projektion der Dinge auf unsere Sinnlichkeit. Nur ein Verstand, der die Dinge schafft, ein *intellectus archetypus*, erkennt sie als das, was sie an sich sind; ein Verstand, dem sie durch Sinnlichkeit gegeben werden, kommt nicht über eine Erkenntnis ihrer Außenseite hinaus.

Mit dieser Unterscheidung der sensiblen von der intelligiblen Welt ist nun Raum gewonnen für den Glauben. Wäre die den Sinnen gegebene Körperwelt die Wirklichkeit selbst, so bestimmte die Physik die Weltanschauung. Da sie aber bloß Erscheinung ist, so ist für eine metaphysische Deutung der Erscheinungen auf eine intelligible Welt Raum: die Natur eine Hindeutung auf die Ideenwelt. So will es Plato: die Welt der Ideen die wirkliche Welt. Er spricht damit aus, was im Grunde der Menschengeist überall suchte; das Wesen aller Religion ist die Deutung

der Welt aus Ideen des Guten und Vollkommenen, die ein heiliger und gerechter Wille in ihr durchführt.

Kant betont, diese Gedanken liegen nicht innerhalb des eigentlich wissenschaftlichen Erkennens; sie sind Sache des Denkens und vor allem des Glaubens. Eben darum sind sie, wie nicht Sache der wissenschaftlichen Beweisführung, so auch nicht Sache der Verstandeskritik. Der Glaube stammt aus der „praktischen Vernunft“, aus der Willensseite unseres Wesens, und darum wird er als solcher von Anfechtungen des Verstandes überhaupt nicht erreicht.

Auf dieser Grundlage hat Kant im Prinzip den Frieden zwischen Wissenschaft und Religion zustande gebracht; reinliche Grenzscheidung, so findet er, ist seine erste Bedingung. Freilich hat es auch nach Kant an Übergriffen von beiden Seiten nicht gefehlt; man hat im Namen der Religion die Umkehr der Wissenschaft gefordert und im Namen der Wissenschaft den Glauben tot gesagt und tut es wohl auch noch heute. Doch sind die Grenzsteine für den, der sehen will, dauernd aufgerichtet, eine Mahnung und eine Warnung: das Eigene zu tun und das Fremde zu achten. Religion ist keine Wissenschaft, man kann sie daher niemand andemonstrieren; aber eben darum ist Religion auch kein Irrtum, man kann sie niemand wegdemonstrieren; Dogmen kann man durch Kritik zerstören, die Religion selber ist unzerstörbar; sie wächst aus ihren ewigen Wurzeln im menschlichen Gemüt immer neu hervor.

2) Kant gibt der Willensseite unseres Wesens die ihr zukommende Stellung in der Welt. Er hat dem einseitigen Intellektualismus des 18. Jahrhunderts ein Ende gemacht. Die Überschätzung der Verstandesbildung ging von der Renaissance her durch die ganze Neuzeit hindurch: der Wert des Menschen beruht auf seiner Bildung, von der Erkenntnis hängt auch die moralische Entwickelung ab. Kant hat die von Rousseau ausgehende Umstimmung aufgenommen und weiter geleitet. Zwei Sätze bezeichnen

die neue Anschauung; erstens, der Wert eines Menschen hängt nicht von seiner intellektuellen Begabung und Ausbildung, sondern allein von seinem Willen ab; zweitens, auch die Weltanschauung eines Menschen hängt nicht vom Verstande, sondern in erster Linie vom Willen ab.

Auch diese beiden Sätze darf man zu den definitiven Wahrheiten zählen. Der erste ist die Grundlage richtiger Würdigung der menschlichen Persönlichkeit, die freilich sozialaristokratischer Bildungsdünkel immer wieder zu verrücken trachtet. Der andere ist die Grundlage der richtigen Beurteilung des Werts und der Gewißheit unserer Wahrheiten. Moralische Gewißheit ist die letzte Klammer aller Gewißheit. Die letzten und höchsten Wahrheiten, die Wahrheiten, auf die und für die ein Mensch lebt und stirbt, die haben ihren Grund nicht im wissenschaftlichen Erkennen, sie stammen aus dem Herzen, aus dem wesenhaften Willen. Die Wissenschaft, im besonderen die Mathematik und Physik, haben technische Wahrheiten, sie unterwerfen die Natur dem Begriff und der Technik. Aber kein Mensch bleibt bei bloß technischen Wahrheiten stehen. Er macht Voraussetzungen, hegt Überzeugungen, die von ganz anderer Art sind: er glaubt an Menschen, er glaubt an sich selbst und seine Bestimmung, er glaubt an die Zukunft, an den Fortschritt der Menschheit, an den Sieg der Wahrheit, des Rechts, des Guten auf Erden; alles das sind Dinge, die nicht bewiesen werden können, sie haben nicht logische, sondern moralische Gewißheit: ohne sie könnte ich nicht wirken, nicht leben. Von derselben Art ist die Gewißheit religiöser Wahrheit; Religion besteht, ganz allgemein gefaßt, in der Zuversicht, daß das, worauf ich mit meinem tiefsten Willen und Wesen gerichtet bin, in der Wirklichkeit Raum hat, daß Gott für mich und meine Sache ist. Diese Zuversicht kommt nicht aus Beweisen, sondern geht allen Beweisen vorher. So kommt der alte Satz: *fides praecedit intellectum* wieder zu Ehren. Der Mensch lebt zuletzt überall vom Glauben, nicht vom Wissen. Selbst

die Wissenschaftsfanatiker, die keinen Glauben zulassen wollen, als den Glauben an verstandesmäßig bewiesene Wahrheiten, leben schließlich von einem unmittelbaren Glauben, dem Glauben an die Möglichkeit und den absoluten Wert des reinen Erkennens. Nehmen sie für sich in Anspruch, das höchste Gut und seine Möglichkeit auf diese Weise durch ihren Glauben zu bestimmen, so wird es billig sein, anderen dasselbe Recht zu lassen und sie nicht zu schelten, wenn sie ein anderes und volleres höchstes Gut kennen als wissenschaftliche Erkenntnis und methodische Enthaltsamkeit, und dementsprechend auch andere Voraussetzungen über die Wirklichkeit machen.*)

3) Kant gibt dem Geist die richtige Bestimmung seines Wesens und die ihm zukommende Stellung in der Welt. Er hat die schöpferische Kraft des Geistes zu Ehren gebracht: das Wesen des Geistes ist Freiheit, lebendige Tätigkeit; nicht ist er ein passives Gefäß oder ein totes Produkt, wie französischer Sensualismus und Materialismus wollten. Auf allen Gebieten hat Kant die Aktivität und Spontaneität des Geistes aufgezeigt. Im Gebiet der Erkenntnis: Erkennen ist nicht eine Ansammlung von Eindrücken auf einem Blatt weißen Papiers, sondern lebendige Tätigkeit; ihre Stufen sind: Apprehension von Empfindungen, die selbst schon Produkt der Seele sind, zu einem einheitlichen Neben- und Nacheinander in Raum und Zeit, Apperzeption durch die Verstandestätigkeit, deren Formen die Kategorien sind, endlich Vereinheitlichung der Verstandeserkenntnis durch spekulative Ideen zu einem einheitlichen, durch ein einheitliches Vernunftprinzip zusammengefaßten Weltsystem. Ebenso im Gebiet des Willens: der Wille nicht ein Aggregat von Reflexerregungen auf äußere Reize, sondern freie, sich selbst setzende Tätigkeit; durch die prak-

*) Vortrefflich ist dieser Gesichtspunkt durchgeführt von W. James. *The will to believe* (1897); jetzt auch deutsch v. Th. Lorenz (Frommanns Verlag, Stuttg. 1899). Vgl. meine Einleitung in die Philosophie, 11. bis 13. Aufl., S. 323 ff.

tische Vernunft oder den vernünftigen Willen formt der Mensch sein eigenes Wesen nach ihm eingeborenen Ideen des Guten und Vollkommenen; sich erhebend über die Natur in sich, nicht abhängig von fremder, äußerlicher Autorität, schafft er frei sein geistig-sittliches Leben. — Der Anschauung von der Betätigung des Geistes entspricht der Begriff seines Wesens, er ist reine Tätigkeit, sich selbst setzendes Subjekt, nicht gegebenes Objekt. Die aktualistische Seelentheorie ist von Kant neu begründet: die Seele nicht ein totes Substrat, nicht eine starre Substanz nach Art der Atome, sondern reine Energie, lebendige Tätigkeit des Erkennens und Wollens. — Auch diese Gedanken dürfen als dauernde Errungenschaften der Philosophie bezeichnet werden. In jüngster Zeit beginnt auch die aktualistische Theorie vom Wesen der Seele, nach vorübergehender Verdunkelung, wieder hervorzutreten.

Das wären die großen Grundgedanken der Kantischen Philosophie, um die sich die Philosophie der Gegenwart wieder zu sammeln beginnt.

Zum Schluß gehe ich noch mit einer Bemerkung auf den Zug des Kantischen Systems ein, der uns am fremdesten ist: den starren, formalistischen Rationalismus und Apriorismus.

Das Ziel der Philosophie Kants ist ein System allgemeiner und notwendiger Wahrheiten. So ist es schon mit seiner Definition der Philosophie gegeben: reine Vernunfterkenntnis aus Begriffen. Aller Erfahrung, sowohl der äußeren als auch der inneren Erfahrung ist damit von vornherein der Zugang zur Philosophie abgeschnitten, oder also vielmehr: der Philosophie ist damit der Zugang zur Wirklichkeit, zur Fülle des Daseins, das uns in der Natur und Geschichte, der Welt der äußeren und inneren Erfahrung gegeben ist, versperrt, ihre Aufgabe allein die Darstellung eines apriorischen Begriffsschemas. So nicht nur in der Transscendentalphilosophie, sondern auch in der Metaphysik: ihre Aufgabe nicht die

Deutung der gegebenen, durch die Erfahrungswissenschaften uns zugeführten Wirklichkeit, sondern die Herstellung eines Schemas apriorischer Bestimmungen; wobei es denn nicht zu verwundern ist, daß Kants Metaphysik der Natur eigentlich nicht über die Prinzipien der Mechanik hinauskommt, dagegen die organische Welt und das Leben, die sonst der Metaphysik die wichtigsten Aufgaben boten, ausschließt, oder also nur hinterher für sie in der Kritik der Urteilskraft mit Mühe einen Raum gewinnt; und ebenso wenig, daß die im System vorgesehene reine Seelenlehre nicht zu stande gekommen ist. Und wie die „Metaphysik der Natur“ sich gegen alles bloß erfahrungsmäßige Wissen abschließt, so verschließt sich die „Metaphysik der Sitten“ grundsätzlich gegen alles, was uns Anthropologie und Geschichte vom Menschen und seinem wirklichen Wesen und Leben lehren: nichts als ein leeres Gesetz dessen, was sein soll, oder sollte, denn ob jemals ein Wille rein durch das Gesetz bestimmt wird, läßt sich niemals feststellen. Und von einer Bedeutung des Sittengesetzes für die Gestaltung des geschichtlichen Lebens, einer Wirkung des sittlichen oder des unsittlichen Willens auf die Lebensgestaltung des Einzelnen und seiner Umgebung darf wieder grundsätzlich überhaupt nicht geredet werden: die Pflicht um der Pflicht, das Recht um des Rechts, nicht um des Lebens willen; wer bei der Entscheidung in sittlichen Fragen an das Leben denkt, statt an das Sittengesetz, wer die „reine“ Willensbestimmung durch „empirische“ trübt, der verderbt das sittliche Leben in der Wurzel.

Das ist die Stellung der kritischen Philosophie zur Wissenschaft: reinliche Ausscheidung des Apriorischen als des einzigen Wissensgebiets der Philosophie. Sie ist um so seltsamer, als Kant nicht nur im Besitz einer erstaunlich umfassenden Kenntnis auf allen Gebieten des empirischen Wissens war, sondern auch in „dem fruchtbaren Bathos“ der Erfahrung das eigentliche Arbeitsfeld der wissenschaftlichen Forschung sah, ja die Begründung „der Möglichkeit

der Erfahrung“ für ein Hauptverdienst seiner Philosophie in Anspruch nahm, so sehr hin und wieder diese Seite betonend, daß er noch heute von manchen mit Locke und Hume zusammen unter die Vernichter der Metaphysik gestellt wird. Und doch ist kein Zweifel, daß Kants Denken in der Hauptsache am Gegensatz gegen Humes Relativismus, oder, wie Kant sagt, Skeptizismus orientiert ist: metempirische, erfahrungsfreie Naturgesetze und Sittengesetze von absoluter Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu begründen, das ist das große Ziel, das sich die beiden ersten Kritiken setzen, denen die beiden Metaphysiken als Ausführung des Systems folgen sollten.

Ebenso wenig ist aber auch darüber ein Zweifel möglich, daß dieser Zug des Kantischen Denkens der Gegenwart am meisten fremd ist. Das philosophische wie das wissenschaftliche Denken unserer Zeit steht in dieser Hinsicht Hume oder Herder näher als Kant; der Rationalismus und Apriorismus im strengen Kantischen Sinn gehört, trotz dem Pochen der Inhaber der Kantorthodoxie auf die „transscendentale Methode“ sei es gesagt, der Vergangenheit an; er gehört in die Reihe der Descartes, Spinoza, Leibniz, denen das mathematisch-demonstrative Wissenschaftsideal vorschwebte. Das 19. Jahrhundert hat sich einer „historischen“, genetischen und damit zugleich relativistischen Betrachtungsweise der Dinge zuerst in der Geschichte, dann auch in der Metaphysik und zuletzt auch in den Naturwissenschaften zugewendet. Schelling und Schleiermacher, Hegel und Schopenhauer, Lotze und Fechner, Spencer und Wundt, oder wen man sonst als Repräsentanten der Philosophie des 19. Jahrhunderts nennen mag, so verschieden ihre Denkweise im übrigen sein mag, sie haben alle die „transscendentale Methode“ und die strenge Ausscheidung des *a priori* als des Reservatgebiets der Philosophie aufgegeben, sie gehen alle darauf aus, die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit durch philosophische Gedanken zu deuten, sie alle suchen die Metaphysik mit

der Physik, die Moral mit dem Leben in innere Beziehung zu setzen.

Will man Kant in Hinsicht auf die Methode seiner Philosophie geschichtlich einordnen, dann mag man die Sache etwa so schematisieren.

Drei Denkweisen haben nacheinander die Herrschaft gehabt. 1) die theologisch-dogmatische, 2) die rationalistisch-dogmatische, 3) die genetisch-relativistische. Man kann darnach drei Zeitalter unterscheiden: 1) das *saeculum theologicum*, 2) das *saeculum philosophicum*, 3) das *saeculum historicum*.

1) Die theologisch-dogmatische Denkweise ist aus dem Mittelalter in die Neuzeit übergegangen und im Ganzen ungebrochen bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts in Geltung geblieben. Sie ist charakterisiert durch den Glauben an absolute Wahrheiten, die, auf Offenbarung beruhend, in den Sätzen des Bekenntnisses formuliert sind. Die Aufgabe der Wissenschaft ist, die Wahrheit dieser Sätze, die feststeht, zu beweisen; an der Spitze der Wissenschaften steht die Dogmatik, in ihrem Dienst Philosophie und Philologie als Hülfswissenschaften.

2) Die rationalistisch-dogmatische Denkweise bginnt sich im 17. Jahrhundert gegen die theologische zu erheben und beherrscht das 18. Jahrhundert, das *saeculum philosophicum*. Sie teilt mit dem vorhergehenden Zeitalter den Glauben an absolute Wahrheiten, aber sie ist überzeugt, daß diese sich aus der Vernunft als ein System von notwendigen, demonstrierbaren Sätzen ableiten lassen. So vor allem die metaphysischen Wahrheiten, sie entspringen aus ersten, absolut gewissen Grundsätzen der Vernunft. An ihnen sind auch die theologischen Dogmen zu messen und je nachdem zu berichtigen; so entsteht die Vernunftreligion, auch Naturreligion genannt. Neben ihr steht das Naturrecht, ebenfalls ein System absoluter, aus der Vernunft entwickelter Wahrheiten, die als Rechtssätze die

Prinzipien für das Handeln und die Gestaltung der objektiven Lebensordnungen sind.

Der Ausgangspunkt dieser Denkweise ist die moderne Mathematik und die mathematische Physik; sie gibt ein System aus rationalen Prinzipien abgeleiteter, absolut gültiger und absolut gewisser Wahrheiten. An ihr sind alle Wissenschaften der Form nach zu messen, die mathematisch-demonstrative Methode ist die wissenschaftliche Methode, wie das im System Spinozas auch äußerlich durchgeführt ist: alle wirkliche Wissenschaft oder die ganze Philosophie aus Definitionen und Axiomen abgeleitet. Nur Einzeltatsachen lassen sich natürlich auf diese Weise nicht ableiten; eben darum gibt es von ihnen keine eigentliche Wissenschaft.

Man sieht, wir haben hier eine nicht minder streng dogmatistische Denkweise, als in der Theologie, nur daß die Dogmen nicht durch eine äußere Autorität gegeben sind, sondern durch die menschliche Vernunft hervorgebracht werden.

3) Die historisch-genetische Denkweise hat die absoluten Wahrheiten überhaupt aufgegeben: es gibt, abgesehen von der Logik und Mathematik, nur relative, nicht ewige Wahrheiten. Die Wirklichkeit ist in beständigem Fluß, ihr folgt die Erkenntnis. Der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes entsprach der theologische Dogmatismus; den starren Substanzen, womit die mathematische Physik rechnete, entsprach der rationalistische Dogmatismus; einer Welt des Werdens entspricht die genetisch-relativistische Denkweise.

Die ersten Voraussetzungen dieser Denkweise liegen in dem seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts von England her vordringenden Empirismus. Er kennt keine absolut gültigen Wahrheiten; nicht in der Naturwissenschaft: ihre Sätze, auf Erfahrung beruhend, sind gültig bis zu etwaiger Berichtigung durch weitere Erfahrung; noch in der Moralphilosophie: ihre Sätze sind Formeln, wodurch

das der Entwickelung des menschlichen Wesens unter den gegebenen Umständen angemessene Verhalten bezeichnet wird.

Unter dem Einfluß dieser Gedanken, wie sie Hume zuletzt formuliert hatte, kam es dann in Deutschland zu jener großen Revolution in den Geisteswissenschaften, deren Anführer Herder war, und die dann im *saeculum historicum* alle Gebiete der geschichtlichen Forschung durchdrang. Sprache, Religion, Sitte, Recht sind nicht absolute feste Wesenheiten, die von der Grammatik, Dogmatik, Moral und dem Naturrecht auf starre Formeln gebracht werden, wie die unhistorische, dogmatische Ansicht des 18. Jahrhunderts meinte; sie sind nur als lebendige Funktionen des Volkslebens, mit diesem selbst in organischem Wachstum entstanden und sich fortwährend wandelnd. So lehrt uns die Sprachwissenschaft die Sprache und ihre Formen als lebendige und mit dem Leben des Volkes sich ändernde Funktion, alle ihre Kategorien als historische und fließende betrachten. So lehrt die historische Rechtsschule das Recht und den Staat als spontan gewachsene Lebensformen, nicht durch Absicht künstlich gemachte Mittel zu Zwecken ansehen. Und wie das Recht und die Sprache, so haben auch Moral und Religion unter dem Einfluß der historisch-anthropologischen Betrachtung ihren starren, absoluten Charakter eingebüßt.

In der Hegelschen Philosophie hat diese Denkweise zuerst ihre philosophische Formel gefunden, der logische Evolutionismus der Dialektik relativiert alle Wahrheiten. Am bezeichnendsten ist vielleicht hierfür die Darstellung und Beurteilung der Geschichte der Philosophie: jedes System ist an seinem Ort die Wahrheit, natürlich nicht absolute, wohl aber relative Wahrheit.

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hat dann die evolutionistische Anschauungsweise auch in die Natur hineingetragen, oder den logischen Evolutionismus der Dialektik in die naturwissenschaftliche Entwickelungslehre umgewandelt. Die gesamte Natur wird unter den Gesichts-

punkt geschichtlicher Betrachtung gestellt: das geschichtliche Leben der Menschheit wird eingeordnet einer umfassenden geschichtlichen Entwickelung des organischen Lebens; dieses bildet einen Ausschnitt aus der Entwickelungsgeschichte der Erde; der Lebensprozeß des Planeten ist wieder eingefügt dem Entwickelungsprozeß des Sonnensystems und mit ihm der unserer Erkenntnis und selbst unserer Phantasie sich entziehenden kosmischen Entwickelung überhaupt. Und damit ist gegeben: wie alle Formen des Lebens und Daseins, so sind auch die Formen des Denkens selbst nicht absolute, sondern „historische Kategorien“.

Versuchen wir nun Kants Stellung in dieser Entwickelung zu bezeichnen, so können wir so sagen: Kants Denken hat, trotzdem es ursprünglich starke Antriebe zur historisch genetischen Denkweise in sich enthielt, dennoch sich von der rationalistisch-dogmatischen Denkweise nicht loszulösen vermocht. In den Jahren seiner ersten großen Produktivität, den 50er Jahren, hat er in der Astronomie die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung mit Kühnheit und Glück durchzuführen unternommen; er neigt zu derselben Denkweise in der Biologie, Anthropologie und Geschichte; er nimmt einen Anlauf, auch in der Erkenntnistheorie, Metaphysik und Moral sich der empirisch-genetischen Anschauung zuzuwenden; die Schriften der 60er Jahre zeigen ihn auf den Wegen der Engländer; der jugendliche Herder hat in diesen Jahren von ihm Anregungen erfahren, die für seine ganze nachfolgende Entwickelung entscheidend geworden sind. Dann aber kehrt er mit der plötzlichen Wendung, die zuerst in der Dissertation vom Jahre 1770 sichtbar wird, zu der nie ganz aufgegebenen rationalistisch-dogmatischen Auffassung, als der allein der Philosophie und Wissenschaft würdigen, zurück. Und so steht nun die kritische Philosophie entschieden auf dem Boden der ewigen Wahrheiten; sie unternimmt es, gegenüber dem relativistischen Empirismus, in den reinen Verstandesgrundsätzen der Analytik ein System ewiger theoretischer Wahrheiten,

in den Sittengesetzen ein eben solches System praktischer Wahrheiten aufzurichten.

Andererseits reicht sie freilich, so entschieden sie selbst dem *saeculum philosophicum* angehört, doch dem folgenden *saeculum historicum* die Hand; es ist nicht zufällig, daß aus ihr der spekulative Evolutionismus Hegels hervorgegangen ist. Durch die dynamische Theorie der Materie hat Kant die starren Atome, und ebenso durch die aktualistische Theorie der Seele die starren Seelensubstanzen der älteren Philosophie zerstört; damit war die Wirklichkeit gleichsam erweicht, die spekulative Philosophie hat die erweichte Masse dann in den Fluß des logisch-historischen Entwickelungsprozesses gebracht. So hat die Geschichte dem jugendlichen Kant, der sich in Herder erhalten und fortgewirkt hat, gegenüber dem dogmatischen Kant des Systems Recht gegeben. In einem Brief an Hamann (28. Febr. 1785) schreibt Herder: „Es ist sonderbar, daß die Metaphysiker, wie Ihr Kant, auch in der Geschichte keine Geschichte wollen und sie mit dreister Stirne so gut als aus der Welt leugnen. Ich will Feuer und Holz zusammentragen, die historische Flamme recht groß zu machen, wenn es auch abermals der Scheiterhaufen meines philosophischen Gerichts sein sollte. — — Laß sie nur in ihrem kalten leeren Eishimmel spekulieren.“ In der Tat, das Feuer das Herder hat anzünden helfen, ist im 19. Jahrhundert groß geworden; daß der Mensch ein historisches Lebewesen ist, daß geistiges Leben nur in der Form des geschichtlichen Lebens vorkommt, daß Sprache, Religion, Kunst, Dichtung, Sitte, Recht, auch Philosophie und Wissenschaft, ja die Vernunft selbst Erzeugnisse des geschichtlichen Lebens sind, das ist die neue Grundanschauung, wodurch das 19. Jahrhundert vom 18. sich unterscheidet. Und so würde Herder, so wenig glücklich er den Kampf gegen das System Kant führte, so sehr sein Lebensende durch das Durchdringen des neuen Dogmatismus verbittert wurde, von der Gegenwart aus auf

das abgelaufene 19. Jahrhundert nicht ohne Befriedigung zurückschauen: auch er habe nicht umsonst gelebt.

Kant aber stellt sich uns auch in dieser Betrachtung als der große Wendepunkt des Denkens dar, der in beziehungsreicher Mitte zwischen den beiden letzten großen Zeitaltern der neueren Geschichte steht.

Daten zu Kants Leben und chronologisches Verzeichnis seiner Schriften.

1724 Immanuel Kant geboren am 22. April.
1728 Lambert geb.
1729 Lessing geb. Mendelssohn geb.
1730 Hamann geb.
1732 Kant kommt auf das Fridericianum.
1735 Sein Bruder Joh. Heinr. geb.
1737 Seine Mutter gest.
1740 Kant bei der Königsberger Universität immatrikuliert.
1740 Friedrichs II. Regierungsantritt.
1740 Feder geb.
1742 Garve geb.
1744 Herder geb.
1746 Kants erste Schrift: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.
1746 Kants Vater gest.
1749 Goethe geb.
1751 M. Knutzen gest.
1754 Chr. Wolff gest.
1754 Untersuchung der Frage: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe einige Veränderungen erlitten habe?
— Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen. (Beide in den Königsberger Nachrichten.)
1755 Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.
— Kant promoviert mit der Abhandlung *De igne*, und habilitiert sich mit der Schrift *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.*
1756—1763 Der siebenjährige Krieg. Die Russen in Königsberg.
1756 Disputation über die Abhandlung *Monadologia physica.*
— Drei kleine Aufsätze in den Königsberger Nachrichten über Erdbeben (aus Veranlassung des Lissaboner Erdbebens von 1755).
— Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde.
1757 Entwurf und Ankündigung eines *Collegii* der physischen Geographie, nebst d. Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen.
1758 Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe.

1759 Versuch einiger Betrachtungen üb. den Optimismus.
1759 Schiller geb.
1762 Fichte geb.
— Rousseaus ***Émile*** und ***contrat social*** erschienen.
1762 Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen.
— Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes.
— Untersuchung über d. Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (Preisschrift der Berliner Akademie, 1764 gedr.)
1763 Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.
1763 F. A. Schultz gest.
1764 Versuch über die Krankheiten d. Kopfes (Königsb. Ztg.).
— Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.
1765 Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen.
1766 Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.
1766 Gottsched gest.
1768 Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum. (Kön. Nachr.).
1770 Kant erhält das Ordinariat für Logik und Metaphysik.
— ***Disputatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.***
1770 (Holbach) ***Système de la nature.***
-1775 Von den verschiedenen Racen des Menschen (Ankündigung der Vorlesungen über phys. Geographie.)
1776 Über das Dessauer Philanthropin. (Kön. Ztg.)
1776 Nordamerikanische Unabhängigkeitserklärung.
— Hume gest.
1778 Voltaire gest.
— Rousseau gest.
1780 Joseph II. tritt die Regierung an.
1781 Lessing gest.
1781 Kritik der reinen Vernunft.
1783 Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.
1784 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.
— Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Beide in der Berl. Monatsschr.)
1785 Rezensionen von Herders Ideen zur Philos. der Geschichte. (Jen. Litt.-Ztg.)
— Über Vulkane im Mond.
— Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.
— Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. (Die drei letzten Aufsätze in der Berl. Monatsschrift.)
— Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
1786 Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. (Berl. Monatsschr.)
— Was heißt sich im Denken orientieren? (Berl. Monatsschrift).

1786 Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften.
1786 Friedrich d. Gr, gest., Friedrich Wilhelm II. succ.
1788 Wöllnersches Religionsedikt.
1788 Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (Deutsch. Merk.).
— Kritik der prakt. Vernunft.
1789 Französische Revolution.
1790 Kritik der Urteilskraft.
— Über Philosophie überhaupt (erste Einl. zur Kr. d. Urt.).
— Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (gegen Eberhard).
— Über Schwärmerei und die Mittel dagegen.
1791 Über das Mißlingen aller philos. Versuche i. d. Theodicee (Berl. Monatsschrift).
1792 Vom radikalen Bösen (Berl. Monatsschrift).
— Verbot der Fortsetzung dieser Artikel durch die Berliner Censur.
1793 Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
— Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Berl. Mon.).
1794 Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung (Berl. Monatsschrift).
— Das Ende aller Dinge (Berl. Monatsschrift).
1794 Kabinetsordre des Königs und Kants Versprechen, nichts mehr über Religion zu schreiben.
1795 Baseler Friede.
1795 Zum ewigen Frieden.
1796 Kant stellt s. Vorlesungen ein.
— Von einem neuerdings erhobenen, vornehmen Ton in der Philosophie (Berl. Mon.).
— Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (Berl. Mon.).
1797 Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.
— Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.
— Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.
1797 Friedrich Wilhelm II. gest., Fr. Wilhelm III. succ., Wöllner entlassen.
1798 Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Fr. Nicolai.
— Der Streit der Fakultäten.
— Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.
1800 Logik, herausgeg. v. Jäsche.
1802 Physische Geographie, herausgegeben von Rink.
1803 Pädagogik, herausgegeben von Rink.
1804 Über die Preisfrage der Berl. Akademie: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? Herausg. von Rink.
— Kant stirbt am 12. Febr.

VI. **Fr. Nietzsche.**

Der Künstler und der Denker.

Von Prof. Dr. **Alois Riehl** in Halle.

Mit Nietzsches Bildnis. 3. verm. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Die Schriften und die Persönlichkeit. — II. Der Künstler. — III. Der Denker.

VII. **J. Kant.**

Sein Leben und seine Lehre.

Von Prof. Dr. **Friedr. Paulsen** in Berlin.

Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792.

4. Aufl. 440 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

VIII. **Aristoteles.**

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in Giessen.

2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

IX. **Platon.**

Von Prof. Dr. **Wilhelm Windelband** in Heidelberg.

Mit Platons Bildnis. 3. Aufl. 198 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

X. **Schopenhauer.**

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.

Von Prof. Dr. **Johannes Volkelt** in Leipzig.

Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—. Geb. Mk. 4.75.

XI. **Thomas Carlyle.**

Von Prof. Dr. **Paul Hensel** in Erlangen.

Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XII. **Hermann Lotze.**

Erster Teil: Leben und Schriften.

Von Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in **Erlangen.**

Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIII. **W. Wundt.**

Seine Philosophie und Psychologie.

Von Prof. Dr. **Edmund König** in **Sondershausen.**

Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIV. **J. Stuart Mill.**

Von Dr. **S. Saenger** in **Berlin.**

Mit Mills Bildnis. 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XV. **Goethe als Denker.**

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in **Giessen.**

244 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

